ISSN 0034-4485

Renovatio

Gennaio - Marzo 1981 - anno XVI - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LVIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1956 - N. 27/56

Grafica Bi-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associata all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Gennaio - Marzo 1981 - anno XVI - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* L'IRRAZIONALISMO

SAGGI:

9 **Luigi Jammarrone** - Teologia e Cristologia nel volume Dio esiste? di Hans Küng - parte III.

ARTICOLI:

46 **Francesco Spadafora** - L'Evangelo dell'infanzia.

72 **Antonio Livi** - L'antropologia cristiana fra scienze umane ed esegesi biblica.

84 **Pier Carlo Landucci** - Oroscopo, stoltezza e danno sociale.

COMUNICAZIONI:

91 **Bruno Salmona** - Significato postmetafisico dell'età contemporanea.

114 **Alberto Boldorini** - La Seconda Lettera a Diogneto del *Nuovo Anonimo.*

118 **Andrea Dalledonne** - Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro.

POSTILLE:

140 La testimonianza o dell'insolito rispetto *(Alberto Boldorini)* - Laudari a quibusdam... o dell'anticlericalismo *(Alberto Boldorini)* - Tra autodeterminazione e obbedienza *(Alberto Boldorini).*

LIBRI - Recensioni:

150 « Debussy. Impressionismo e simbolismo » di Stefan Jarocinski / « Centro Studi per la Storia del Modernismo. Fonti e Documenti » / « Il mio piccolo catechismo » di Jean Guitton - « Catechetica in briciole » di Albino Luciani (Giovanni Paolo I) / « La Chiesa sacramento di comunione » a cura di E. Ancilli / « Novelle ebraiche » di I. L. Peretz.

ABBONAMENTO 1981

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1981 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L' IRRAZIONALISMO

L'Irrazionalismo, non è il contrario del « razionalismo », e ciò per la semplice ragione che il « razionalismo » non è mai stato ragionevole. Infatti esso ha sempre rifiutato il « microscopio » col quale soltanto si vede in grandezza raggiungibile la realtà profonda, ed ha applicato agli occhi delle particolari lenti a contatto, con lo scopo di impedire si vedesse a occhio nudo. E' tempo di capire che molte riflessioni moderne (si fa per dire) servono soltanto ad un fine, che vedremo.

L'irrazionalismo è il rifiuto della ragione come capacità, come valore, come generatrice di certezza. Il razionalismo finisce allo stesso punto, e con maggior ragione. Entrambi non possono comporsi con quanto è detto nella Costituzione dogmatica DE FIDE (cap. 4) del Concilio Vaticano primo. Il rifiuto della ragione è grave perché, in realtà, afferma che Dio ha fatto una Rivelazione a dei sordi, i quali sono senza vera capacità di percepire quello che ad essi confida. Sarebbe il ridicolo applicato a Dio stesso.

Infatti l'irrazionalismo, oltre al resto, distrugge tutta la Teologia speculativa, confina San Tommaso d'Aquino tra le favole, ci lascia la lingua per parlare, ci toglie il cervello per non capire.

E' il caso di chiedersi il perché di questa violenza

contro noi stessi, condannati al dubbio, al limbo degli idioti, alla contraddizione con tutti i sentimenti e gli istinti intellettuali.

Sappiamo bene che si può lasciare da parte quello che è confusione e fanatismo, perché questi sono solamente crampi intellettuali e non affermano e non negano. Ma perché questo soggettivismo, che sfocia naturalmente nel panteismo, questo fideismo, questo esistenzialismo (mezzi invalidi per sfuggire Kant non meno del tradizionalismo), queste pose romantiche che si offrono alla Rivelazione in olocausti senza intelligenza?

La domanda è grave.

Tutte queste forme, non meno delle loro parenti camuffate da teologia moderna, hanno alcune caratteristiche comuni. Vale la pena di passarle in rassegna.

Ecco. Lasciano libere tutte le evoluzioni cerebrali, che non hanno più obbligo — o così credono — di rifarsi a punti fermi e verità assolute. E' certamente uno sforzo avere dei limiti alla propria fantasia. Tolto il valore alla ragione, potendosi affermare, deformare, negare e sostituire « tutto », senza controllo, si entra nell'illusione di potere tutto, si ha l'illusione che fece cadere i nostri

progenitori nel Paradiso terrestre. La libertà del romanziere che conduce come crede e dove crede il filo della sua narrazione, viene applicata alla realtà che noi siamo e nella quale viviamo. Filosofia e teologia diventano romanzi gialli.

Ciò può anche entusiasmare, perché è il trionfo della creatività. Non certo della ragione, dono di Dio!

Ed ora viene il bello. Con una situazione di questo genere per la ragione, cadono le premesse dimostrabili per un principio assoluto in morale. Ciò significa che ciascuno si forgerà una linea morale di comodo ai suoi gusti ed alle sue capacità volitive; si accontenterà di chiamare questo modo di regolare le azioni « farsi guidare dalla coscienza ». La coscienza, termine accettato da tutti i benpensanti e no, diventa così un termine incensurato per entrare a piacimento con tessera nel parco di tutti i giochi proibiti.

Poiché oggi si ha vergogna a ripetere quello che altri ha già detto, si ha la via aperta a sembrare sempre originali e non pedissequi di questa vieta verità, di questa stolta tradizione, che conduce a dire sempre le stesse cose almeno in certi campi, dando per scontato che il buon Dio modifichi tutti per non mostrar bugiardi tutti

i marchingegni. Quando non si è capaci di emulare San Tommaso o Sant'Agostino, si negano; quando sotto sotto si sa benissimo quanto valgono, si deridono. E trovano case editrici o riviste che, per accentuata miopia, li accettano. Sono miserie, lo sappiamo bene, ma trovano modo di entrare anche nel dominio delle cose serie.

Il discorso a questo punto si dovrebbe allargare di molto, dato che il filone dello « irrazionalismo » indica il filone di tutto un certo settore umano. Dovrebbe essere fatto, almeno a vantaggio delle giovani menti che, pur di apprendere la vita, sono ingenuamente disposti ad accettare tutto. Al di là dell'intramontabile « buon senso umano » che mai è mancato, ma che ha avuto pochi cultori, come sono nati tanti filoni di pensiero? Da impressioni fulminanti, che hanno inculcato assiomi indimostrabili, da entusiasmi per credute rivelazioni deliranti, da patologie riflesse nei tornanti delle intelligenze, da svarioni, da drammi interiori.

Perché qualcuno non tenta di scrivere la filosofia della storia della filosofia? Siamo certi che gli scolari sarebbero alleggeriti a vantaggio di più utili impegni.

Ma siamo proprio obbligati ad ingannarci ed a ingannare in continuazione?

TEOLOGIA E CRISTOLOGIA NEL VOLUME: « DIO ESISTE? » DI HANS KUENG

P. Luigi Jammarrone

II. LA DIVINITA' DI CRISTO E LA TRINITA'

Küng dice chiaramente che il problema cristologico consiste nel determinare *il rapporto di Gesù con Dio.* Egli fa rilevare che molti uomini di oggi incontrano intorno a questo problema le loro maggiori difficoltà e per questo motivo si accinge a portare delle delucidazioni che diradino le tenebre che avvolgono il mistero di Cristo onde renderlo accessibile ai nostri contemporanei. Vi riesce?

Il nostro giudizio sulla soluzione del problema cristologico data da Küng nel libro: *Dio esiste?* è *sostanzialmente* negativo come quello che abbiamo dato dell'altra sua opera: *Essere cristiani.* Nonostante le sue assicurazioni, il nostro A. ribadisce sostanzialmente le stesse idee, le stesse affermazioni contenute in *Essere cristiani.*

Il filo conduttore è la « reinterpretazione » da dare ai misteri o dogmi cristologici e trinitari per renderli accettabili dagli uomini del secolo XX. E per raggiungere tale scopo, l'A. ci tiene a rilevare la distinzione tra ciò che è veramente contenuto nel Nuovo Testamento e gli influssi che l'ellenismo avrebbe esercitato su detto contenuto o messaggio originario cristiano.

Così Gesù dalla Chiesa ufficiale « non è stato mai collocato al posto di Dio, eliminando praticamente Dio ». Così pure

« secondo un antico costume orientale, colui che siede o sta alla destra del re è il figlio o il rappresentante di quest'ultimo » (*O.c.* p. 759). A Gesù viene dato il titolo di Dio nel Vangelo di S. Giovanni ma sotto l'influsso ellenistico molto tardivo (p. 763). Ciò deve consigliarci, conclude l'A., di chiamare Gesù « Figlio di Dio », invece che semplicemente « Dio » (*ibi*).

Corrisponde a verità la tesi del nostro Autore?

1. *La pretesa ellenizzazione del cristianesimo nei primi secoli e nel Concilio di Nicea*

Ora passiamo ad esaminare la tesi di Küng circa la pretesa ellenizzazione della concezione biblica di Cristo, operata nella Chiesa nei primi secoli e nel Concilio ecumenico di Nicea. Secondo Küng, i dati primari e originari della fede dei primi cristiani in Gesù di Nazareth, espressi nei primi scritti neotestamentari, non conterrebbero alcun accenno alla divinità di Cristo; la presenza di affermazioni, relative alla divinità di Cristo, sarebbe il risultato di un prevalere di modi ellenistici tardivi di pensare che avrebbero indotto la fede della Chiesa a riconoscere, nel titolo di « Figlio di Dio », l'espressione più comprensiva della persona di Gesù; di conseguenza, il discorso sulla divinità di Cristo, secondo Küng, non sarebbe pensabile se non in seguito all'incontro della fede cristiana con la filosofia greca.

La risposta radicale alla questione posta da Küng che, in questo caso, non fa altro che ripetere la tesi dell'illuminismo, del razionalismo e del protestantesimo liberale, accettata da R. Bultmann, ci obbliga a porci la domanda: il pensiero greco era naturalmente portato a concepire, cioè a ritenere possibile, la fede nella divinità di Cristo? La risposta la troviamo già nello stesso Nuovo Testamento. S. Paolo, scrivendo ai Corinti, dice: « parve bene a Dio di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione. E difatti, mentre i Giudei domandano segni e i Greci ricercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i Gentili; ma per quelli che sono chiamati, sia Giudei che Gentili, (Cristo) è la Potenza di Dio e la Sapienza di Dio » (84).

La predicazione apostolica raggiunge il culmine della « stoltezza » e dello « scandalo » quando presenta « Cristo Crocifisso » come unica fonte di salvezza. Un Dio crocifisso — e tale è Cristo, secondo l'affermazione dell'Apostolo: « se i principi di que-

(84) 1 Cor. 1, 21b-24.

sto mondo avessero conosciuto (la sapienza avvolta nel mistero) non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria » (85) — era non solo qualcosa di incomprensibile, ma pure di ripugnante, per i Giudei e per i Gentili. I primi si aspettavano « un Messia glorioso e dominatore, capace, magari, di piombare improvvisamente dal cielo (86) sugli odiati oppressori, e non un povero condannato al patibolo, sul quale, oltre tutto, pendeva una terribile "maledizione" della legge (87); i secondi, poi, amanti del bello e del razionale, si ribellavano al pensiero raccapricciante che una divinità si lasciasse crocifiggere dagli uomini, e che volesse addirittura legare, a tale gesto insano, la salvezza » (88).

La testimonianza dell'Apostolo ci conferma che la fede in un Dio crocifisso non poteva avere la sua origine né nell'ambiente giudaico né in quello ellenistico o greco. Non vi erano categorie, né giudaiche né greche, che potessero dare, da sole, ai primi cristiani, la forza per creare la loro fede nella divinità di Cristo, anche se è innegabile che i primi cristiani si sono serviti di espressioni, tolte sia dal mondo giudaico che greco, per formulare ed esprimere la loro fede in Cristo-Dio.

Il vero contatto, in senso dialogico, tra Fede cristiana ed Ellenismo, incominciò a realizzarsi a partire dalla metà del secondo secolo in poi. Ora, la reazione, da parte del pensiero greco, alla fede nella divinità di Cristo, è una prova evidente che la Chiesa era in pacifico possesso di codesta fede. Questo fatto è testimoniato dal discorso veritiero di Celso, ed è riconosciuto, nel nostro secolo, da W. Bousset (89).

2. *L'obiezione fondamentale del pensiero pagano*

Due sono i tipi fondamentali di obiezione sollevati dal pensiero pagano: l'obiezione di natura metafisica e l'obiezione di natura etica. La prima è diretta contro la Incarnazione di Dio-Verbo; la seconda contro la efficacia salvifica della sua morte. Ci limitiamo a considerare la prima obiezione.

a) *L'obiezione metafisica.* — L'obiezione metafisica viene

(85) 1 Cor. 2, 8.

(86) Cf. Mtt. 12, 38; 16, 4.

(87) Cf. Deut. 21, 23; Gal. 3, 13.

(88) S. CIPRIANI, *Le lettere di S. Paolo*, 2.a ed., Assisi 1962, p. 122.

(89) Cf. *Kyrios Christos*, Göttingen 1921.

desunta dalla trascendenza di Dio, da una parte, e dalla contingenza storica di Cristo, dall'altra. La nozione della trascendenza di Dio, come era proposta dal pensiero filosofico pagano, comportava un'assoluta impossibilità di un qualsiasi intervento di Dio nel mondo. L'origine di tale impossibilità scaturisce sia dalla natura di Dio sia dalla struttura del mondo. Canone fondamentale della filosofia platonica e neo-platonica è l'assoluta trascendenza e inaccessibilità di Dio, il quale non può stabilire direttamente alcun contatto col mondo: « Iddio non si mescola con gli uomini » (90). Partendo da questo principio, Celso giudicava scandalosa, indegna di Dio, l'Incarnazione del suo Figlio. L'Incarnazione, infatti, distrugge l'immutabilità e, quindi, la trascendenza di Dio: « se Dio in persona discende tra gli uomini... Egli abbandona il suo trono » (91). Ma l'Incarnazione è impossibile anche da parte del mondo perché, se Dio s'incarna, interviene personalmente nel mondo e, per conseguenza, viene a mutare tutto il suo corso. Ma questo, per il pensiero greco, è impossibile, perché l'universo viene ritenuto immutabile. Il « mondo » dei Greci è privo di storia, perché è un mondo eterno, ove è impossibile qualsiasi novità radicale: tutto si svolge con un ordine immutabile, sia che il tempo lasci l'ordine identico a se stesso, sia che generi una successione di eventi, che si ripetono, in modo ciclico, da sempre e per sempre. La dottrina cristiana dell'Incarnazione, della risurrezione e dell'escatologia, davanti al pensiero greco, costituisce una novità così radicale da essere ritenuta impossibile, contraddittoria e, quindi, inaccettabile. Questa tesi, come è noto, si fonda anche sull' assenza del concetto di creazione nel pensiero greco.

L'obiezione — di natura metafisica — contro la divinità di Cristo, fa leva anche sul carattere *storico* e, cioè, sulla *immanenza* del Figlio di Dio nella Storia. Questa obiezione sarà avanzata anche nel periodo dell' Illuminismo, dal Lessing, il quale opporrà al Cristianesimo l'idea che verità eterne non possono poggiare su realtà contingenti, quali sono gli eventi storici (92).

Ora, Celso muove una difficoltà simile, contro l'Incarna-

(90) PLATONE, *Il convito*, c. 33; tr. it. F. Acri, a cura di C. Carena, Torino 1970, p. 324.

(91) ORIGENE, *Contra Celsum*, IV, 5, 14; PG 11, 1034.

(92) Cf. G. E. LESSING, il quale, nella sua opera: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, in « Werke », Berlin 1954-58, vol. VII, 9-16, afferma testualmente: « Se nessuna verità storica è suscettibile di dimostrazione, allora nulla può essere dimostrato per mezzo di verità storiche. Vale a dire: casuali verità storiche non possono diventare la prova di necessarie verità razionali ».

zione, ritenendo assurda e scandalosa l'infrazione della legge di opposizione, irriducibile e invalicabile tra il mondo divino e il mondo umano, tra il mondo dell'assoluto e del relativo, del necessario e del contingente. Per il greco, è pazzesco identificare il « Logos », principio universale delle cose, con un giustiziato e crocifisso. C'è opposizione radicale tra il « Logos » e la Storia e, quindi, c'è impossibilità di concepire la Rivelazione stessa di Dio nella Storia (93).

L'istanza di fondo del pensiero pagano, contro la possibilità dell'Incarnazione, va riconosciuta, nella teologia totalmente negativa, la quale concepiva Dio chiuso nella sua assoluta e impenetrabile trascendenza, per cui Lo si riteneva inaccessibile all'uomo e al mondo. Tutto il discorso che l'uomo può fare intorno a Lui è sempre negativo, essendo Egli incomprensibile, invisibile, impassibile, senza principio, senza forma e figura, senza luogo. In base a questa premessa, appariva ingiustificabile la divinità di una persona che, con la sua realtà umana, si presentava con caratteri del tutto opposti alla concezione di Dio sovraesposta. La teologia negativa diventava, in tal modo, totalmente positiva.

L'obiezione della filosofia greca alla divinità di Cristo, come è ovvio, non concepiva affatto la possibilità dell'assunzione di una natura umana da parte di una persona divina, con la permanenza dell'integrità delle due nature. L'obiezione, implicitamente, presupponeva che la natura divina, unendosi all'umana nel corso dell'Incarnazione, si mescolasse con questa in modo da perdere la sua trascendenza. A tale difficoltà aveva già risposto S. Ignazio d'Antiochia, anticipando la concezione « delle due nature », con un linguaggio che conciliava il modo di pensare greco col modo di pensare cristiano. Il Figlio di Dio, nella sua essenza intima, è « al di sopra del tempo, *intemporale*, invisibile, fattosi per noi visibile; impalpabile, impassibile, fattosi per noi passibile » (94). Con vivide espressioni, S. Ignazio mette in evidenza la legge dei contrasti, in Cristo, a motivo della dualità dei suoi modi di essere (nature); contrasti saldati, però, nell'unità di uno stesso soggetto: « Non c'è che un solo medico, carne e spirito, con un inizio e senza inizio, uomo e Dio, nella

(93) Cf. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelson wider das Christentum*, Berlin 1955, p. 96.

(94) IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Polycarpum*, 3, 3; PG 5, 721. La stessa dottrina si trova in S. IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 16, 6: « (Christus) invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis, et Verbum homo (factus) ».

morte, vita vera, nato da Maria e da Dio, prima, passibile, poi, impassibile, Gesù Cristo nostro Signore » (95).

L'obiezione metafisica del pensiero greco aveva percepito la rivoluzione strabiliante che l'Incarnazione di Dio operava nella concezione stessa di Dio. Alla trascendenza di Dio, veniva congiunta la immanenza del medesimo, nel seno stesso dell'essere. Dio, incarnandosi, può essere, ed è di fatto, trascendente e immanente, senza portare alcuna menomazione alla Sua trascendenza. L'Incarnazione realizza la « concordia oppositorum ». E' tutta la concezione greca del rapporto Dio-mondo che viene ribaltata. Ciò apparirà, in piena luce, nel Concilio di Nicea.

Tutto questo conferma che l'ostacolo fondamentale, da parte del pensiero greco, nell'accettare la divinità di Cristo, proveniva dal paradosso di una trascendenza immanente e di una immanenza trascendente.

I Padri Apologisti affrontarono la difficoltà radicale del pensiero greco, identificando Gesù, nato da Maria, col « Logos », principio universale del reale (96).

La concezione di un logos, principio universale, cosmico, delle cose, era una delle caratteristiche del pensiero greco.

La preminenza dell'aspetto cosmologico, nel Logos dei Greci, fece passare in sottordine la dimensione soteriologica del messaggio cristiano. L'attrazione reciproca tra logos e creazione, infatti, in forza dell'identificazione operata tra i concetti di Logos e Figlio di Dio (97), tende irresistibilmente a legare la generazione del Figlio alla creazione del mondo, intaccandone il carattere necessario ed eterno. La funzione svolta dal Logos nella creazione, era quella di ordinare e produrre il cosmo (98), cioè di essere intermediario della creazione.

Ciò poteva costituire un serio ostacolo alla perfetta divinità di Cristo. La distinzione, introdotta tra il Logos *endiáthetos* e *prophoricós*, contribuirà ad essere un rimedio peggiore del male, poiché il Logos *endiáthetos* non è ancora Figlio (persona distinta), e il Logos *prophoricós* non è più Dio (non essendo eterno).

Ad impedire la soluzione della difficoltà, mediante la riflessione teologica, contribuì non poco una infelice espressione, quella di « Dio secondo » (*deúteros Theós*), la cui origine è contenuta nel « Timeo » platonico e di cui fece abbondante uso

(95) Cf. *Der Ignatiusbrief an die Epheser*, VII, 2; FUNK, *Die apostolichen Vaeter*, Tübingen 1924, p. 90.

(96) Cf. GIUSTINO, *Apol.* I, 21, 1; PG 6, 360.

(97) L'identificazione era stata operata esplicitamente da S. Giovanni e S. Paolo.

(98) Cf. GIUSTINO, II *Apol.*, 63; PG 6, 453.

il medio-platonismo, che lo identificò ora col demiurgo platonico, ora col mondo delle idee, ora con l'*anima mundi*, o principio vitale universale.

Nella filosofia neo-platonica, il *deúteros Theós* sarà la seconda ipostasi della triade: l'*Uno*, il « *Nous* » e l'*anima del mondo*. La sua funzione è quella di fare da intermediario tra l'Uno, che è l'inaccessibile e ineffabile, e il mondo materiale, in vista della creazione e del suo ordinamento. Non si può negare che Giustino, nel tentativo di rendere accessibile, ai Greci, la fede nella divinità di Cristo, commise l'imprudenza di servirsi di questo titolo (deúteros Theós), applicandolo al Figlio di Dio, che occupa « il secondo posto dopo il Padre » (99).

b) *La crisi ariana.* — La crisi ariana si colloca sullo sfondo di questa concezione teologica. Il tentativo di Ario fu di conciliare la concezione medio-platonica del Dio inaccessibile con la concezione del Dio cristiano, che è Padre, Figlio e Spirito Santo (100).

L'arianesimo è il punto estremo dell'ellenismo, riguardo alla negazione della divinità di Cristo. Ario non risolve affatto la crisi medio-platonica, ma la porta alla conseguenza estrema. Per lui, Cristo è veramente il « *deúteros Theós* », intermediario tra l'unico vero Dio, che è il Padre, e la creazione. Il « *deúteros Theós* » ariano non è affatto Dio, increato ed eterno, ma è la creatura più perfetta, prodotta dall'unico Dio, il quale, per mezzo di lui, pone in essere tutto il resto. Quindi, per Ario, la linea di demarcazione tra Dio e la creazione va concepita in questo modo: da una parte, c'è l'unico vero Dio, che è solo il Padre, e, dall'altra, c'è il mondo della creazione, del finito, il cui vertice è costituito da Cristo, che è il Logos e « *deúteros Theós* ». L'eresia ariana è la negazione più radicale della divinità di Cristo e si presenta come la conseguenza più coerente della concezione medio-platonica di Dio. Ario deve dirsi il rappresentante più coerente ed acuto del pensiero greco, radicalmente contrario alla divinità di Cristo.

c) *Il Concilio di Nicea.* — L'eresia ariana richiamò la coscienza della Chiesa sulla gravità della situazione, creatasi con

(99) Cf. I *Apol.*, 13, 3-4; PG 6, 345.

(100) F. RICKEN, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in « Zur Frühgeschichte der Christologie », ed. B. Welte, Friburgo in Br. 1970, 74-99; A. GRILLMEIER, *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik* (Theologische Berichte), 1) Einsiedeln 1972, pp. 69-169; IO., *Le Christ dans la Tradition chrétienne* (tr. fr. dall'originale inglese *Christ in Christian Tradition*, Londra 1965), Parigi 1973.

l'identificazione del Figlio di Dio con il *deúteros Theós*. Il Concilio di Nicea causa la rottura dello schema medio-platonico della tripartizione dell'essere in essere trascendente, in essere creato e essere intermediario. La proclamazione solenne e irreformabile con cui viene sancito che Cristo è « generato, non creato, consostanziale col Padre », traccia una sola linea di demarcazione sulla verticale dell'essere, in base alla quale c'è l'essere increato, da una parte, e l'essere creato, dall'altra; *il Figlio non appartiene alla sfera dell'essere creato, ma appartiene totalmente alla sfera dell'essere increato, per cui è Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero.*

« Consostanziale (homoousios) con il Padre — in base alla spiegazione autentica, data durante lo svolgimento del Concilio stesso — sta a significare che il Figlio di Dio non ha alcuna somiglianza con le creature, ma che è in tutto, simile al Padre che lo ha generato » (101). S. Atanasio spiegherà, nello stesso senso, il consostanziale niceno: « Eadem de Filio quae de Patre dicuntur excepto Patris nomine » (102). Il Figlio è consostanziale col Padre, se tutto ciò che è vero del Padre lo è anche del Figlio, fatta eccezione soltanto del termine di Padre, che è proprio della prima persona. In altre parole, tutto è comune tra il Padre e il Figlio, tranne le relazioni di paternità e di filiazione. L'Assoluto è unico, ma è interiormente pluri-personale.

Il Concilio di Nicea rigettò la visione medio-platonica del mondo e di Dio, accettando l'interpretazione della fede cristiana circa la divinità di Cristo, quale risultava dalla Scrittura e dalla Tradizione. Nicea non creò, sotto la spinta dell'Ellenismo, la fede nella divinità di Cristo, ma la sancì e la confermò.

Molto tempo prima del Concilio di Nicea, il Magistero si era già pronunziato chiaramente sul mistero trinitario. La Chiesa, nel suo filone ortodosso, aveva sempre creduto nella divinità di Cristo. Quando iniziò la discussione con l'Ellenismo, se imperfezioni ci furono da parte di alcuni, queste riguardarono solo il piano della teologia e non già quello della fede. Senza la fede della Chiesa, non si spiega la reazione unanime di Essa all'eresia ariana. Il vescovo Alessandro di Alessandria, uscì in questa esclamazione: « Chi mai ha udito queste cose? » (103).

---

(101) EUSEBIO DI CESAREA, *Epist. ad Neoc.*, 13; ed. *Opitz, Urkunden*, p. 45.

(102) S. ATANASIO, *Oratio III contra Arianos*, 4; PG 26, 328 C-329 B; cf. B. LONERGAN, *De Deo Trino*, 2.a ed., Roma 1964, t. I, pp. 82-87 ove l'Autore dimostra che S. Atanasio non solo ha precisato il senso del « Consostanziale » niceno, ma anche la distinzione tra « creare », « fare », « generare », termini che erano confusi nel pensiero greco.

(103) Cf. *Tomus ad Episc.*, 12; ed. OPITZ, p. 8.

La reazione della Chiesa, davanti all'eresia ariana, fu identica a quella che investì Nestorio quando negò a Maria il titolo di *Theotócos*. Ora, la fede della Chiesa si fonda sulla Rivelazione di Cristo e si manifesta nel culto di adorazione che la Chiesa Gli tributa e nell'esperienza della salvezza, operata dal medesimo Cristo. Il Figlio di Dio fatto uomo, pertanto, è il principio e il termine della fede della Chiesa in Lui.

Nicea fu la risposta della Chiesa alla obiezione metafisica, avanzata dai Greci, contro la divinità di Cristo. La presa di posizione della Chiesa, a Nicea, è una prova evidente che la fede dei Greci nella divinità di Cristo non fu un *iter* naturale e spontaneo del loro pensiero filosofico, per cui non ci è affatto permesso di avanzare l'ipotesi che tale fede sia frutto della « ontologia » greca. « L'ellenismo, nella sua componente filosofica e culturale, non si arrese a tale dogma che dopo infinite discussioni e dopo un tentativo di compromesso (quello del *deúteros Theós*), che si protrasse per più generazioni. Tanto meno è lecito — come si è fatto con una certa superficialità nel quadro della demitizzazione — far risalire alla concezione mitica che i Greci avevano dell'universo l'idea dell'incarnazione, contro la quale, al contrario, l'ellenismo lottò con tutta l'anima, anzi, con tutte e due le anime: quella platonica e quella stoica » (104).

Il P. Grillmeier afferma, a proposito della definizione nicena: « Il Figlio, in quanto "generato" dal Padre ed a Lui eguale per essenza, appartiene, inequivocabilmente, alla sfera divina e all'unico essere divino. Si ripropone, dunque, e in termini particolarmente vivaci, la questione dell'unità e distinzione in Dio; il tratto genuinamente cristiano è da vedersi, tuttavia, nel fatto che Nicea non diede ragione alla concezione ellenistica di Ario, bensì mantenne e, anzi, sviluppò l'interpretazione della tradizione biblico-cristiana. *Con Nicea si ebbe, dunque, in realtà, una disellenizzazione, (eliminazione di una teologia già ellenizzata), non un'ellenizzazione del Kerygma cristiano* » (105).

---

(104) R. CANTALAMESSA, *Trascendenza e storicità di Cristo* in *L'Osservatore Romano*, 24 aprile 1976, p. 2.

(105) A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e Cristologia antica*, tr. it., Brescia 1973, p. 86 (corsivo nostro). Si suole contestare la definizione di Nicea perché il termine *homoousios* è estraneo alla Bibbia e sarebbe di impostazione ellenistica. « Non è dall'uso di concetti greci, o di vocaboli come tali, che si può stabilire se ci sia stata, nello sviluppo della storia dei dogmi, un'ellenizzazione o, al contrario, una disellenizzazione. Si deve, piuttosto, analizzare e comprendere l'intero *processo spirituale*, che ha portato all'introduzione di questi concetti, o alla creazione di determinate formule di fede » (GRILLMEIER, *o.c.*, pp. 79-80).

La definizione della divinità di Cristo (e dello Spirito Santo nel Concilio Cost.no I, 381) segna la perfetta linea di demarcazione tra l'Infinito e l'Increato, da una parte, e il finito e il creato, dall'altra.

Ora, è precisamente questa perfetta demarcazione, tra l'Infinito e il finito, che rende possibile la comunicazione immediata dell'Infinito, del Padre, agli uomini, tramite la Incarnazione del Figlio e la missione dello Spirito Santo, a Lui consostanziali. Tale comunicazione sarebbe metafisicamente impossibile se il Figlio e lo Spirito fossero delle semplici creature, come voleva l'eresia ariana. In effetti, la creatura non può comunicare, in alcun modo, ciò che è proprio ed esclusivo di Dio. La divinizzazione — comunicazione immediata di Dio, in quanto Dio, alla creatura — è prerogativa propria di Dio. Se il Figlio e lo Spirito non fossero consostanziali al Principio da cui sono originati, questo non potrebbe comunicarsi a noi, immediatamente, nella sua realtà intima. Fu anche questa ragione di natura soteriologica che indusse i Padri di Nicea a proclamare la divinità di Cristo. Se Cristo non fosse Dio, noi non saremmo salvati; ed essere salvati significa avere accesso immediato al Padre, per mezzo di Cristo, in un solo Spirito (106). La salvezza è partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria!

Solo ammessa la divinità di Cristo è possibile parlare di Incarnazione, cioè del farsi uomo da parte del Figlio di Dio. In effetti, il Concilio di Nicea, dopo aver definito la divinità di Cristo, Figlio di Dio, insegna a credere pure che il medesimo « è disceso dal cielo, si è incarnato », cioè: si è fatto uomo per la nostra salvezza. In questa professione di fede, troviamo già implicitamente contenuta la definizione di Efeso e di Calcedonia.

3. *Origine e significato del termine « consostanziale »*

Per Küng, « nessun Concilio antico ha mai identificato, semplicisticamente, Gesù con Dio » (107); pertanto il termine « consostanziale », adoperato dal Niceno, non dovrebbe essere « preso alla lettera », ma in modo largo e designerebbe la presenza definitiva dell'unico Dio in Gesù.

Diversi Autori criticano aspramente il Concilio di Nicea per aver accolto il termine e il concetto di consostanziale (homoou-

(106) Ef. 2, 18.

(107) *Essere cristiani*, p. 136: cf. *Dio esiste?* p. 759.

sios) nella proclamazione di fede nella divinità di Cristo, per il fatto che esso non si trova nella Scrittura. Di qui, l'accusa di una ellenizzazione radicale del messaggio cristiano (108). E' innegabile che alcuni scrittori ecclesiastici, almeno nell'espressione, hanno manifestato delle tendenze subordinazioniste, nella loro riflessione teologica, sul mistero trinitario. Tuttavia, il Concilio di Nicea ha rigettato espressamente tali tendenze. Nicea, in realtà, costituisce il rifiuto di ogni ellenizzazione della teologia intesa sia come sincretismo tra cristianesimo e politeismo, sia come sincretismo tra cristianesimo e concezione ellenistica di Dio.

Il rifiuto è caratterizzato dall'uso del termine « consostanziale ». Fino a Nicea, detto termine era stato inteso nel senso che due enti sono « della stessa stoffa », o materia. Materia, in questo caso, aveva un significato necessariamente generico, non essendo gli oggetti dell'esperienza fisica « fatti con identiche porzioni di materia » (109). Poiché tra alcuni oggetti dell'esperienza sensibile, c'è una somiglianza di natura, ma anche una subordinazione o inferiorità degli uni rispetto agli altri, il Concilio di Nicea, adoperando il termine « homoousios », per esprimere l'eguaglianza dell'essenza, o natura, tra il Padre e il Figlio, dovette escludere, da detto termine, ogni significato materiale. In questo modo, il Concilio condannò non solo l'arianesimo, ma anche ogni forma di subordinazionismo, inerente ad alcune dottrine cristologiche di certi scrittori anteriori. E', infatti, evidente che il termine « consostanziale », se doveva essere applicato alle Persone divine, implicava, necessariamente, una sua trasposizione e dall'ordine delle realtà materiali e dall' ordine dell'esperienza umana, in modo da poter esprimere, cor-

(108) Cf. W. GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums*, in « Der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart », Berlin 1912; W. MAURER, *Hellenisierung - Germanisierung - Romanisierung*, in H. D. WENDLAND, *Cosmos und Ekklesia*, Kassel 1953, pp. 35-72; A. GRILLMEIER, *Hellenisierung - Iudaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des Kirchlichen Dogmas*, in « Scholastik », 33 (1958) 321-355, 528-558; E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem in der frühchristlichen Theologie*, in « Grundfragen systematischer Theologie », Göttingen 1967, pp. 296-346; P. STOCKMEIR, *Hellenismus und Christentum*, in « Sacramentum mundi », II Herder 1968, pp. 666-676; R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag*, Olten 1963; L. DEWART, *The Foundations of Belief*, London 1969, in part. C. III; R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della Cristologia patristica*, in « *Il problema cristologico, oggi* », Assisi 1973, pp. 143-197; G.B. SALA, *Dogma e storia nella dichiarazione « Mysterium Ecclesiae »*, Bologna 1976.

(109) G. PRESTIGE, *God in Patristich Thought*, Londra 1959, p. 197 (tr. it., Bologna 1969).

rettamente, l'eguaglianza, e cioè l'identità di natura tra il Padre e il Figlio.

a) *Discussione sul senso del termine « homoousios »*. — In che senso, prima di tutto, va preso il termine « homoousios »?

Recentemente anche il Mühlen ha avanzato l'ipotesi che tale termine, nella intenzione dei Padri del Concilio, non arrivava a designare una uguaglianza di natura del Figlio con il Padre. Il termine « homoousios » non intendeva, nel loro pensiero, una identità, o uguaglianza astratta di natura, ma una uguaglianza concreta di esistenza (« gleiche Seiendheit »): il termine suddetto, pertanto, non conterrebbe, in sé, alcuna indicazione positiva circa il contenuto di « ousia » (110). Questa interpretazione è inaccettabile, per diversi motivi: 1) Essa cozza, apertamente, contro lo scopo stesso del Concilio niceno, il quale si era riunito, precisamente, per decidere se la generazione del Figlio doveva essere intesa, in senso rigoroso, come comunicazione della natura vivente del Padre. Gli Ariani — come è noto — negavano la possibilità stessa di tale generazione in Dio e, per questo, sostenevano che il Verbo fosse una creatura. Il Concilio rigettò apertamente la tesi ariana, con le espressioni « generato, non creato, consostanziale al Padre ». Il Padre comunica la propria « ousia », cioè natura, o essenza, al Figlio. 2) Il termine « ousia » non può avere, nel caso che ci interessa, altro significato possibile se non quello di « sostanza », o « essenza » (111). Ma di quale essenza si tratta? Astratta, generica, o viva, concreta, in senso numerico?

b) *Determinazione del senso di « ousia »*. — Che l'« ousia », di cui parla il Concilio niceno, debba intendersi in senso concreto e numerico di una sola essenza, o sostanza, comune al Padre e al Figlio, risulta, in primo luogo, dalla prima proposizione di fede, emessa dal Concilio: « Credo in un solo Dio, Padre onnipotente e in un solo Signore, Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, nato dal Padre, prima di tutti i secoli... ». Se il Concilio avesse inteso « ousia » solo nel senso specifico, o astratto, del termine, come s'intende l'umanità, o natura umana, allorché si parla di diversi uomini, avrebbe contraddetto se stesso nell'affermare l'esistenza di un solo Dio. Infatti, se,

(110) H. MUEHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit altkirchlichen Christologie*, Münster 1969 (tr. it. *La mutabilità di Dio*, Brescia 1974)

(111) I. ORTIZ DE URBINA, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947, p. 137.

tra il Padre e il Figlio, la natura divina fosse comune, come è comune la natura umana a più uomini, il Padre e il Figlio sarebbero non un solo Dio, ma più dèi; il che ripugna sia alla Rivelazione che alla ragione stessa. Dunque, dalla professione stessa di fede del Niceno, appare chiaramente che la definizione della perfetta divinità di Cristo non può fare *numero* con quella del Padre e, per conseguenza, l'« ousia » del Padre e del Figlio deve essere numericamente una e, quindi, unica, nel senso più stretto del termine.

S. Atanasio ci spiega così il significato di consostanziale, inteso dal Concilio: « eadem de Filio quae de Patre dicuntur excepto Patris nomine » (112). Gli stessi attributi divini, la stessa sostanza, o essere divino, che la Scrittura dice del Padre, devono dirsi anche del Figlio, fatta eccezione del solo nome, in quanto l'uno è Padre, cioè principio, e l'altro è Figlio, cioè termine della generazione. L'ousia del Padre è la stessa di quella del Figlio; e viceversa. Le Persone divine si distinguono solo nell'ordine delle relazioni.

In secondo luogo la tesi del Mühlen va respinta, perché è del tutto anacronistico voler introdurre « una interpretazione, unicamente esistenziale, che non risponde al problema posto dall'arianesimo e che non è conforme alla soluzione conciliare » (113). D'altra parte, ripugna, metafisicamente, una semplice eguaglianza concreta di esistenza tra le Persone divine, perché Esse a motivo della loro perfetta semplicità, hanno tutto in comune: l'essenza, l'esistenza, gli attributi. Come potrebbe il Figlio avere una eguaglianza concreta di esistenza col Padre se non avesse del medesimo la sua stessa essenza? Che cosa è l'esistenza se non l'attuazione piena dell'essenza?

Concludendo: l'origine del termine « consostanziale », materialmente è ellenistica, in quanto i Greci solevano, per mezzo di esso, esprimere la somiglianza di natura tra due realtà, essendo fatte della stessa stoffa, ma, *formalmente* — cioè nel suo significato — è universale ed è un patrimonio comune a tutti gli uomini, in quanto ognuno di essi è in grado di formarsi un concetto del genere, allorché scopre, con la propria intelligenza, che due realtà sono simili tra loro in natura. Ciò avviene, particolarmente, nel mondo dei viventi, ove, mediante la generazione, viene comunicata la natura dal generante al generato. In questo modo, si formano, in noi, i concetti di padre e di figlio, nonché quello della loro somiglianza nella natura, che viene espressa col termine « consostanziale ».

(112) S. ATANASIO, *Contra Arianos*, III, 4; PG 26, 329.

(113) J. GALOT, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Assisi 1971, p. 88.

Indipendentemente dalla Rivelazione, non possiamo sapere se, in Dio, si verifichi la generazione. Ma, una volta che il fatto ci sia noto per Rivelazione, è chiaro che la generazione, nelle sue note essenziali, deve verificarsi, prima, in Dio e in modo perfettissimo, secondo le esigenze della sua natura. La generazione comporta, per sua natura, la consostanzialità tra il generante e il generato. In Dio, la consostanzialità raggiunge la perfezione massima, cioè l'unità numerica e totale di natura tra il Generante e il Generato.

Nicea non ha creato il dogma della consostanzialità tra il Padre e il Figlio, ma ha proposto, in modo riflesso, una verità chiaramente contenuta nella Scrittura e nella Tradizione. A Nicea, si è verificata una presa di coscienza, riflessa, di una verità sempre creduta nella Chiesa (114). Tale presa di coscienza si è operata mediante l'assunzione di un termine (consostanziale) dall'ambiente ellenistico e un processo dialettico, provocato dall'eresia ariana. Il dogma della consostanzialità — che è una negazione della negazione, e cioè un'affermazione — è stato proposto mediante il rigetto della negazione ariana (Cristo è creatura e non Dio) e l'affermazione dell'identità metafisica, o di essenza, di Cristo con Dio Padre (Cristo è vero Dio). L'identità metafisica o di essenza viene espressa dal termine « consostanziale ». Non è, quindi, l'ambiente ellenistico, dal quale è stato desunto il termine, che ha dato origine al dogma della consostanzialità di Cristo col Padre, ma è la sua contenenza nella Scrittura e nella Tradizione, negata dall'eresia ariana, che ha dato origine alla sua formulazione esplicita e riflessa da parte del concilio di Nicea.

A Nicea, si è operato un passaggio dalla considerazione di Dio, « quoad nos », (creatore, sapiente, buono, giusto), alla considerazione di Dio « quoad se » (uno e trino nell'intimità del suo essere). Ci troviamo davanti ad un superamento totale della concezione « greca » di Dio. In Dio, c'è la categoria della sostanza (unità) e la categoria della relazione (pluralità), che sono parimenti originarie. Per il pensiero greco, « la relazione rientrava tra gli accidenti, tra le condizioni casuali dell'essere, che si distinguono dalla sostanza, intesa come l'unica forma portante dell'essere » (115). « L'esperienza di un Dio — che non è solo mente e pensiero, ma anche colloquio e parola, scam-

(114) Tertulliano aveva già enunziato l'*homoousios* niceno, scrivendo: « Filium non aliunde deduco, *sed de substantia Patris* » (*Adv. Prax.*, 4; PL 2, 159).

(115) RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, (tr. it.), 3.a ed., Brescia 1971, p. 139.

biata vicendevolmente tra interlocutori — scardina, sin dalle radici, l'antica suddivisione della realtà in "sostanza", intesa come componente primaria e genuina, ed "accidenti", intesi come componente soltanto casuale. Ora, appare chiaro che, accanto alla sostanza, si trova il dialogo, la *"relatio"*, intesa come forma ugualmente originale dell'essere » (116).

Questa novità assoluta, riguardo alla conoscenza dell'*in sé* di Dio, proposta dal Concilio di Nicea, mediante l'affermazione della « consostanzialità » tra il Figlio e il Padre, è, di per sé, una prova evidente della trascendenza e, quindi, dell'indipendenza del contenuto del problema della divinità di Cristo dall'ambiente ellenistico, nel cui seno esso fu agitato.

4. *L'inconsistenza dell'interpretazione data da Küng alla definizione conciliare di Nicea*

Da quanto abbiamo esposto, appare del tutto evidente la inconsistenza dell'interpretazione data da Küng alla definizione conciliare di Nicea. Il Concilio di Nicea, infatti, non sventò, come sostiene Küng, la manovra di Ario, diretta a introdurre subdolamente una nuova forma di politeismo, come se in Gesù fosse presente un secondo Dio, o semidio, e non già l'unico vero Dio, ma affermò, in modo categorico, che Gesù è *una persona divina, che ha la sua eterna origine dal Padre.*

In realtà, Ario non intendeva affatto introdurre una nuova forma di politeismo, poiché sosteneva, vigorosamente, che Dio è assolutamente unico e ingenito, e che Egli s'identifica con Colui che la Scrittura chiama pure col termine di « Padre ». Il suo tentativo fu quello di risolvere il problema del rapporto tra il rigido monoteismo giudaico, in gran parte appoggiato dalla grecità (medio-platonismo), e il kerygma cristiano della divinità di Cristo, o Logos incarnato. (117). Attenendosi all'idea di trascendenza e di unicità di Dio, aprì una spaccatura radicale tra Dio e il Logos. Ario sosteneva che il Padre è ineffabile e che tale lo è anche per il Figlio; sicché, il Figlio non sa esprimere nessuna delle affermazioni che colgono l'essere di Dio. Infatti, è per Lui impossibile rintracciare il Padre che è in Sé (118).

Il Concilio dovette pronunziarsi davanti a questo specifico

(116) Cf. RATZINGER, *ivi.*

(117) Cf. A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, p. 81 ss.

(118) Cf. S. ATANASIO, *De decretis nicenae synodi*, 16; PG 25, 443 A; ed. OPITZ 243, 14-17.

problema: Gesù Cristo, nell'intimo del suo essere, appartiene alla sfera della creatura o alla sfera divina, dell'Increato? Gesù Cristo è vero Dio? La risposta è nota: Gesù Cristo « è un solo Signore, Figlio unigenito, nato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre ».

Ad evitare ogni sotterfugio dell'eresia ariana, il Concilio distingue accuratamente, tra il verbo *generare* e il verbo *creare*, applicando, il primo, all'origine del Figlio dal Padre, in identità di natura, espressa dal termine « consostanziale », e il secondo, alle creature tutte, affermando che esse provengono dal nulla all'essere, mediante l'attività creatrice del Figlio.

Nella condanna dell'eresia ariana, il Concilio, specificando ulteriormente la diversità di origine del Figlio da quella delle creature, espelle dalla Chiesa universale « coloro che asseriscono che il Figlio "prima che nascesse, non esisteva", e "che fu creato dal nulla"; oppure: "che fu prodotto da un'altra sostanza o essenza" (e exeteras upostaseos e ousias); o che fu soggetto a conversione o mutazione » (119).

Come appare dal testo, il Concilio esclude, in qualsiasi modo, sia positivamente che negativamente, che il Figlio appartenga alla sfera delle creature. Ora, se l'interpretazione della definizione nicena fosse quella data da Küng, Gesù Cristo non sarebbe una persona divina, che ha origine dal Padre per generazione, in identità di natura, ma sarebbe solo il vero uomo « la reale rivelazione dell'unico vero Dio » (120); oppure: un uomo, « in cui è presente non un semidio, ma l'unico vero Dio » (121). In questo caso, però, la distinzione fatta dal Concilio tra i termini « generato e non creato », non solo non avrebbe alcun senso, ma verrebbe a dare ragione e, quindi, ad approvare l'eresia ariana, che esso intendeva combattere.

5. *Il concetto esatto di preesistenza*

Ma ove il nostro A. mostra evidentemente di negare la divinità di Cristo è precisamente quando determina il senso che il *termine preesistenza eterna di Gesù* o *Figlio di Dio dall' eternità* in base al N. Testamento *può avere per noi oggi.*

Il N. Testamento, i Padri, i Concili attribuiscono a Gesù

(119) D. 126.
(120) *Essere cristiani*, p. 502.
(121) *O.c.*, p. 507.

Cristo in quanto Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli, *una reale, fisico-metafisica preesistenza presso il Padre da tutta l'eternità.* Per Küng non può essere questo il senso del termine preesistenza, quando lo attribuiamo a Gesù, e lo chiamiamo *Figlio di Dio dall'eternità*, perché questo è un modo di pensare greco, il quale oggi non è più compreso. Pertanto, la reinterpretazione da dare a detto termine deve essere applicata all'intera vita umana di Gesù, la quale non si spiega in base al corso della storia umana, ma si spiega soltanto a partire da Dio. Gesù non è un essere la cui vita possa spiegarsi col caso, ma è tale che la sua vita può spiegarsi solo con un intervento di Dio, il quale in Lui si manifestò, operò, agì: Gesù è la manifestazione dell'unico vero Dio.

Se si vuol parlare di preesistenza di Gesù bisogna intenderla in modo ideale, cioè in quanto l'esistenza di Gesù è contenuta nel piano creativo-salvifico disposto da Dio.

Ora questa « reinterpretazione » cozza all'evidenza contro diversi passi del N. Testamento, contro il pensiero della tradizione e l'insegnamento dei Concili.

a) *Il fondamento della pre-esistenza di Cristo nel Nuovo Testamento.* — Nel Nuovo Testamento è distinta chiaramente la preesistenza reale, fisico-metafisica di Cristo, in Dio suo Padre, dalla pre-esistenza ideale delle creature, nel piano eterno creativo-salvifico, stabilito da Dio (122).

(122) Una strana e assurda interpretazione della pre-esistenza di Cristo è stata avanzata da P. BENOIT nell'articolo *Pré-existence et incarnation*, in « Revue Biblique », 77 (1970) 5-29. A proposito del mistero dell'incarnazione, il P. Benoit dice che si è abituati a pensare che il Verbo è esistito prima da solo, eternamente, nella sua natura divina; poi, nel momento dell'Annunciazione, si è unito una natura umana; è allora soltanto che Gesù Cristo è venuto all'esistenza. Non così si esprimerebbe il N.T. — secondo il P. Benoit —, il quale ritiene che le Scritture mostrano che, per i primi cristiani, la pre-esistenza riguardava Gesù tutt'intero, Uomo-Dio. Questo personaggio concreto esiste dall'inizio del mondo, prima di manifestarsi agli uomini. Il P. Benoit cita i seguenti testi biblici: Col. 1, 15; 1 Cor. 8, 6; 2 Cor. 4, 4; 2 Cor. 8, 9; 2 Tim. 1, 10; Fil. 2, 6 (in questo ultimo testo viene evocato un cambiamento di condizione e non già l'assunzione di una nuova natura). Di S. Giovanni sono citati: 8, 58; 17, 5, 24. Tutti questi testi, secondo il Benoit, considerano l'Incarnazione come il passaggio da uno stato di vita ad un altro stato di vita; un cambiamento di condizione del medesimo soggetto, Gesù Cristo.

L'interpretazione di P. Benoit non salva il concetto di Incarnazione che la Scrittura e la Tradizione e il Magistero della Chiesa ci propongono. Se Gesù Cristo, tutto intero, pre-esiste alla sua venuta nel nostro mondo, ne segue che Maria Vergine non è sua Madre. Valentino sosteneva che il Verbo non aveva assunto il corpo umano da Maria, ma se l'era portato con sé dal cielo. Quale è la differenza tra la tesi gnostica e quella del P. Benoit? I testi biblici parlano non di un cambiamento di condizione di Cristo, ma di vera incarnazione. Fil.

Nella parabola dei vignaioli, Cristo presenta, in termini discreti, Se stesso quale Figlio unico, naturale del Padrone della vigna, presso il quale risiede prima e indipendentemente dalla sua missione nella vigna, cioè nel mondo. Inoltre, Egli afferma di essere venuto nel mondo per salvare ciò che era perduto. Di qui, l'idea di una iniziativa libera, riguardo alla Sua venuta nel mondo. L'essere Salvatore del mondo, per Cristo comporta la Sua superiorità essenziale rispetto al mondo e, quindi, l'indipendenza dal medesimo nel possesso dell'esistenza.

Identificandosi con la Sapienza, Cristo si attribuisce la conoscenza perfetta di Dio suo Padre, la quale eguaglia in perfezione ed estensione la conoscenza che il Padre ha di Lui; di qui, la pre-esistenza eterna, personale del Figlio presso il Padre (123).

Nei Vangeli Sinottici, Cristo afferma di essere il Signore, cioè Jahvé in persona, davanti al quale viene mandato San Giovanni Battista per preparargli la strada (124).

Nel Vangelo di San Giovanni, Cristo, ripetutamente, affer-

2, 6 parla della esistenza stabile, eterna di Cristo, nella forma, o natura, di Dio Padre, cui oppone l'*assunzione della «forma» di servo*. Al participio, *hypárcon*, che significa *essere stabilmente senza divenire*, viene opposto *ghenómenos* (fattosi simile agli uomini), che implica, chiaramente, l'idea di *divenire*, di *tempo*. Ora, è contraddittorio, che uno stesso soggetto esista da sempre e in quanto trascende il divenire e in quanto incomincia a divenire. Colui che è Dio da sempre, si è fatto uomo nel tempo. Non si tratta di un cambiamento di stato, ma di assunzione di una nuova natura, di un nuovo modo di essere, finito, umano, soggetto alla *chenosi*. Gv. 1, 1, afferma l'eternità, l'immutabilità del Verbo che è presso Dio e Dio stesso anche lui; Gv. 1, 14 afferma un divenire del Verbo, nel senso che ha fatto propria, nel tempo, la carne, la natura umana, presa da Maria sua Madre (Gv. 2, 1, 3; 19, 25-26). S. Paolo dice che Dio condanna il peccato «mittens Filium suum in carnem» (Rom. 8, 3) mandando il Figlio Suo nella carne; facendolo incarnare, cioè, facendogli assumere la natura umana nello stato di passibilità e mortalità. Se Gesù avesse avuto, dall'eternità, la nostra natura, non avrebbe senso la missione nella carne, il suo divenire carne, cioè uomo. Non vale affermare che Gesù si farebbe uomo in quanto assumerebbe la nostra condizione terrestre, poiché non è affatto questo il significato proprio dell'Incarnazione. D'altra parte, rimarrebbe sempre vero che Maria non sarebbe la Madre di Gesù, secondo la natura umana. E' madre colei che, mediante la concezione, dà la natura umana a un individuo che, prima, non esisteva. Gesù, in quanto uomo, non esisteva; perciò viene concepito, per opera dello Spirito Santo, da Maria Vergine (Lc. 1, 31, 35; Mt. 1, 20-25; Gal. 4, 4; Rom. 1, 3: «ex semine David secundum carnem»). Tutti i Simboli e i Concili affermano tale verità come dogma di fede. Il Concilio di Càlcedonia attribuisce due natività a Gesù Cristo: l'una, secondo la natura divina, prima di tutti i secoli, dal Padre; l'altra, secondo la natura umana (consostanziale a noi), nella pienezza dei tempi, da Maria Madre di Dio. Ambedue le affermazioni sono verità di fede, formalmente definite.

(123) Cf. Mt. 11, 27; Lc. 10, 22.

(124) Cf. Mal. 3, 1-2; Mt. 11, 10.

ma la sua pre-esistenza reale, rispetto sia alle singole creature, come rispetto alla totalità delle cose create (125).

Le prime due affermazioni, esplicite, sulla preesistenza di Cristo, contenute nell'epistolario paolino, riguardano le lettere 1ª ai Corinti e ai Filippesi (126).

L'Apostolo attribuisce a Gesù il titolo di Signore (127). Ora, per lui, la sovranità di Gesù non è una sovranità politica, ordinaria, ma è divina. Gesù mette in opera il regno di Dio e, quindi, il Suo regno è il regno stesso di Dio.

Partendo da questo punto, l'Apostolo compie un ulteriore passo in avanti. Il nome, non solo esprime la funzione, ma anche la natura di un essere. Il nome Kurios dato da Dio a Gesù, possiede un valore divino, esprimendo sia la funzione, sia la natura divina di Gesù. Tale nome è quello che Dio portava nell'Antico Testamento.

Ciò appare evidente dalla celebre professione di fede, contenuta nella prima lettera ai Corinti. Al politeismo del mondo greco e romano, l'Apostolo oppone una rigida professione di fede monoteistica, la quale, nell'intimità dell'unico essere divino, implica una pluralità di persone.

« Per noi, non c'è che un solo Dio, il Padre, dal quale vengono all'essere tutte le cose e verso il quale noi andiamo; e non solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale vengono all'essere tutte le cose e per mezzo del quale noi andiamo (al Padre) » (128).

Nel testo, viene attribuita a Gesù una mediazione nell'attività creatrice e una mediazione nell'ordine salvifico (il ritorno degli uomini a Dio-Padre). L'una è in funzione dell'altra, a motivo dell'unità del piano divino nell'ordine della creazione. L' Apostolo, però, attribuisce a Gesù la mediazione nell'ordine dell' attività creatrice, partendo dalla mediazione che Egli svolge nel campo della salvezza. Gesù, come è la Sapienza di Dio che si manifesta nella realizzazione del piano salvifico (129), così pure è quella stessa Sapienza, per mezzo della quale il Padre ha creato tutte le cose. Funzione cosmica e salvifica della Sapienza divina, che è Gesù Cristo.

Ora, la mediazione attribuita a Gesù nell'ordine della crea-

(125) Cf. Gv. 6, 63; 8, 58; 17, 5, 24.
(126) Cf. 1 Cor. 8, 4-6 e Fil. 2, 6.
(127) Cf. 1 Cor. 8, 6.
(128) 1 Cor. 8, 4-6.
(129) Cf. 1 Cor. 1, 24.

zione universale, implica necessariamente la sua *preesistenza* rispetto all'intera serie delle creature e, quindi, la sua eternità e increatività, insieme a Dio Padre. Infatti, se è vero che l'universalità delle creature, senza alcuna eccezione (panta), viene all'essere, tanto dal Padre quanto per mezzo del Signore Gesù, vuol dire che l'uno e l'altro pre-esistono alle medesime e, quindi, devono essere non creati, ma increati ed eterni. Se Gesù fosse una semplice creatura, sarebbe falso asserire che tutte le cose, senza eccezione, provengono tanto dal Padre quanto da Lui, come Signore; nell'ipotesi, ci sarebbe non solo l'umanità di Gesù, che non potrebbe provenire da Lui, essendo assurdo che un essere produca se stesso, ma anche l'intera serie delle creature che hanno preceduto nell'esistenza questa stessa umanità. Essendo creatore universale, Gesù deve necessariamente precedere tutte le creature nell'esistenza e, quindi, deve esistere in modo divino, sovratemporale, da tutta l'eternità. La pre-esistenza di Cristo è identica a quella del Padre, col quale Egli possiede in comune il potere creativo.

In Filippesi, Cristo è il Pre-esistente nella forma o natura di Dio Padre. Gesù, « pur sussistendo nella natura divina, non pensò di dover conservare gelosamente la sua eguaglianza con Dio, ma svuotò Se stesso col prendere forma di servo » (130). Il senso della espressione « *en morphé toù theoù* », equivale a « *en té morphé toù theoù* », cioè nella forma o natura di Dio Padre, poiché « *Théos* », abitualmente, presso l'Apostolo, designa l'essere e la persona che è Dio Padre. Di conseguenza, l'espressione va tradotta: « possedendo la sua esistenza reale nella forma di Dio » (131).

L'essere di Cristo è circoscritto dalla « forma Dei », per cui Egli non ha altra realtà che quella di essere nella sostanza di Dio; esiste, infatti, a tale titolo (132). Pertanto, le due formule: « essere nella forma di Dio » ed « essere alla pari con Dio » (133), si corrispondono. Cristo ha l'essere in Dio e ciò gli dà di essere come Dio, cioè uguale a Dio. Per questo motivo, Egli

---

(130) Fil. 2, 6-7.

(131) CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, 1.a ed., Parigi 1951, pp. 290-291.

(132) Cf. CERFAUX, *o.c.*, p. 292.

(133) L'espressione « einai isa theô, letteralmente non significa « essere con Dio », come sostiene Küng (*Essere cristiani*, p. 495), ma « essere alla pari con Dio »; e designa lo stretto diritto del Figlio di Dio ai privilegi di maestà, di gloria e potenza nel mondo, ai quali Egli, incarnandosi, rinunziò temporaneamente, per realizzare la nostra salvezza. Avere stretto diritto ai privilegi propri di Dio, significa essere alla pari, cioè in condizione di eguaglianza con Dio nel possesso perfetto della stessa natura.

ha uno stretto diritto ai privilegi di Dio, quali sono la maestà, la gloria, e la potenza nel mondo. La sua umiltà consisterà nel rinunziare, temporaneamente, a tali privilegi, volendo acquistarli attraverso la via dell'obbedienza fino alla morte di Croce (134).

La pre-esistenza è significata dal participio « *hypárchon* », che, adoperato in senso intransitivo, significa *essere in modo stabile, permanente, da sempre,* nella forma o natura di Dio. Cristo, dall'eternità, è in possesso di ciò che costituisce Dio stesso e che noi denominiamo « natura ». E' questo, infatti, nel testo il significato di *morphé.* « Se si riflette che, per il Cristo, ci vuole un titolo (ragion d'essere) all'esistenza e che questo titolo non può trovarsi al di fuori della "natura divina", si sarà condotti a cercarlo precisamente nella *morphé,* in una maniera d'essere che appartiene a Dio e a Lui è comunicata. Si arriva, così, ad includere nel termine *morphé* ciò che noi esprimiamo mediante il termine teologico di "natura" » (135). L'interpretazione data al termine *morphé,* non viene affatto annullata dall' espressione « *echénosen eautón* », poiché, qui, non si tratta d' una mutilazione ontologica nella natura divina di Cristo, com hanno sognato i fautori della « Kenosi » (assurdo metafisico. Dio non può non essere Dio da sempre e totalmente), ma si tratta di uno svuotamento morale, nel senso di rinuncia, da parte del Figlio di Dio, a comparire in mezzo a noi con una natura umana dotata di tutti i privilegi ai quali aveva stretto diritto. La « chenosi » riguarda la natura umana di Cristo nello stato di passibilità e mortalità al quale si contrappone lo stato di esaltazione di cui parla l'Apostolo nel proseguimento dell'inno (136). Oggi certuni, anche nelle traduzioni del testo paolino per uso liturgico, sogliono stemperare il significato forte di « morphé » (137) rendendolo per « condizione ». Ma che il suo

(134) Cf. CERFAUX, *o.c.,* p. 291.

(135) CERFAUX, *o.c.,* p. 386.

(136) Cf. Fil. 9-11.

(137) Che *morphé,* nel testo paolino, significhi la « natura », l'essenza divina in cui Cristo sussiste, appare chiaramente dal significato che *morphé* assume allorché, nel contesto, essa è detta dello stesso Cristo, in quanto ha assunto, la « forma di servo ». Invece di scegliere la via degli onori, il Cristo scelse quella della umiltà, assumendo la forma umana umile, che è quella del servo. Prima di svolgere la missione di servo, Egli deve assumere ciò che la rende possibile, cioè una natura umana concreta. Come senza l'assunzione di una natura concreta il Cristo non avrebbe potuto svolgere la missione di servo e non sarebbe stato simile agli altri uomini, così non avrebbe potuto né potrebbe sussistere nella forma di Dio, se non possedesse, stabilmente, la natura di Dio (Padre). Il verbo *hypárcho,* usato transitivamente, significa « cominciare, prendere l'iniziativa di una cosa »; usato intransitivamente, significa « *esistere, essere fin dall'origine e in modo stabile* ». Cristo esiste da sempre e in modo

significato forte sia quello di « natura » appare dal verbo *hypárchon*, il quale designa chiaramente la pre-esistenza di Cristo, poiché indica lo stato permanente, eterno, dell'essere di Cristo nel modo proprio di Dio. A tale stabilità, si oppone il divenire uomo (*ghenómenos*) del Figlio di Dio, a somiglianza di tutti gli altri mortali. L'immutabilità e l'eternità dell'essere è propria di Dio; il divenire è proprio delle creature. In Cristo, a motivo delle due nature, c'è l'immutabilità propria di Dio e il divenire proprio delle creature.

b) *Pre-esistenza ideale delle creature in Dio.* — La Scrittura, oltre alla pre-esistenza fisico-metafisica di Cristo, parla anche della pre-esistenza delle creature in Dio. La differenza tra le due consiste nel fatto che, la prima, è di ordine reale, fisico e, la seconda, è di ordine ideale o intenzionale.

Il mondo, in effetti, è stato creato da Dio con somma sapienza e sovrana libertà, all'inizio del tempo. Esso non è coeterno al suo Creatore, ma è di durata finita, non essendo da sempre. Tuttavia, l'atto creativo è eterno, perché si identifica con Dio stesso, e pertanto, tutto il mondo, con le singole sue parti, è da sempre ed esistenzialmente presente alla Mente divina. La Scrittura afferma, esplicitamente, a proposito dell'onniscienza divina: « Prima che nulla succeda, tutto è noto a Dio; come contempla tutto, dopo che è stato compiuto » (138). La scienza di Dio è eterna e il suo intuito, o sguardo, si porta dall'eternità verso tutte le cose, come sono nella loro realtà fisica.

San Paolo mette in evidenza come il piano creativo-salvifico è stato stabilito da Dio prima della creazione del mondo. La nostra elezione alla santità e alla filiazione adottiva, per mezzo di Cristo, avviene nell'eternità, col decreto della volontà divina; decreto che viene portato a compimento, nel tempo, da Cristo, ricapitolatore di tutta la creazione (139). Il progetto della volontà divina è eterno, come la volontà e l'esistenza di Dio stesso; la sua esecuzione, invece, avviene nel tempo, perché commensurata alla esistenza limitata e contingente delle creature.

Da tutto questo appare evidente la diversità radicale tra

---

stabile nella forma o natura di Dio e, quindi, è vero Dio. Un pensiero simile, l'Apostolo lo esprime in 2 Cor. 8, 9: « (Il Cristo), pur essendo ricco (e continuando ad esserlo sempre) si è fatto povero ». « Divenne povero nell'umanità, essendo ricco nella divinità » (RICCIOTTI, *Le lettere di S. Paolo tradotte e commentate*, Roma 1949, p. 176; cf. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les epîtres pauliniennes*, Parigi 1966, p. 353).

(138) Sir., 23, 29.

(139) Cf. Ef. 1, 4-15.

la pre-esistenza fisico-metafisica di Cristo presso Dio Padre e la pre-esistenza ideale delle creature nel piano creativo-salvifico, per cui è del tutto senza fondamento il tentativo del Küng di identificarle.

Nel Nuovo Testamento, il contenuto dei testi riguardanti la pre-esistenza è riferito direttamente a Gesù Cristo, il quale non può essere detto generato *ab aeterno* da Dio Padre, in quanto uomo, né, come tale, può aver partecipato alla creazione del mondo, essendo Egli nato da Maria Vergine nella pienezza del tempo. Devesi, dunque, trattare di una pre-esistenza reale, fisica di Cristo, secondo la natura divina (140).

La pre-esistenza, attribuita a Gesù Cristo, non può avere altro significato che quello di esistenza o origine eterna dall' essenza del Padre. Di conseguenza, interpretare la pre-esistenza nel senso che «fin dall'eternità non vi è altro Dio se non quello che si è manifestato in Gesù» (141), significa limitare, arbitrariamente, la pre-esistenza solo a Colui che Gesù chiamava Suo Padre, e negarla a Cristo in persona, non tenendo in alcun conto i testi biblici che chiaramente gliela attribuiscono.

c) *La pre-esistenza è chiaramente insegnata e definita dal Concilio Niceno.* — Nel Simbolo e nella condanna, emessi dal Concilio Niceno, non si trattava di ridurre la pre-esistenza di Cristo ad una evidenziazione qualsiasi dell'originalità e insuperabilità del messaggio e della persona di Cristo, come pretende Küng, ma si trattava di determinare la diversità *essenziale* di origine, esistente tra il Figlio, da una parte, e le creature tutte, dall'altra. Non ha senso alcuno affermare che un vero uomo, il quale non sia anche vero Dio, possa essere generato, prima di tutti i secoli, dalla sostanza del Padre e sia, per conseguenza, « Dio vero da Dio vero ».

Per il Concilio, Gesù non è solo il vero uomo, in cui è presente l'unico vero Dio, ma il Figlio che « nato dal Padre prima di tutti i secoli », « generato e non creato », ha la sua stessa essenza (homoousios). Si tratta di una vera, reale, ontologica pre-esistenza del Figlio, rispetto all'intera serie delle creature. L'intento del Concilio Niceno, a proposito della pre-esistenza di Gesù, non è, come afferma Küng, quello di stabilire un rapporto, a priori, di natura ideale e, quindi, fondato in Dio stesso, tra Gesù e Dio (142). Gesù non pre-esiste solo nel piano

(140) Cf. Fil. 2, 6; 1 Cor. 8, 6; 2 Cor. 4, 4; 2 Cor. 8, 9; Col. 1, 15-17; Gv. 1, 3, 10; 6, 63; 8, 58; 17, 5, 24; 1 Gv. 1, 2; 5, 11, 20; Eb. 1, 2-3, 10; Apoc. 3, 14.

(141) *Essere cristiani*, p. 505; *Dio esiste?* p. 761.

(142) Cf. *Essere cristiani*, p. 505; *Dio esiste?* p. 761.

eterno di Dio, relativo alla salvezza in quanto sarebbe il vero uomo in cui si realizzerebbe la rivelazione dell'unico vero Dio, ma pre-esiste dall'eternità, in senso fisico-metafisico, cioè pienamente ontologico, nell'intimità dell'essere di Dio, in quanto dal medesimo è generato in identità di essenza ed è, insieme a lui, creatore di tutte le cose. *Per creare, infatti, bisogna esistere, non idealmente ma realmente, fisicamente.*

d) *Il senso dell'espressione « Dio vero da Dio vero ».* — Infine, l'assurdità dell'interpretazione di Küng, appare anche da quest'altra affermazione del Concilio Niceno: « Dio vero da Dio vero ». Se Gesù fosse solo un vero uomo, in cui è presente l'unico vero Dio, ci sarebbe una infinita distanza di natura metafisica tra Gesù e il vero Dio. Ora, secondo la Scrittura (143), per « *vero Dio* » (alethinos theos) s'intende Colui che possiede « tutta la pienezza della divinità » (144). Tale espressione non può essere usata per nessun altro essere, diverso da Dio. Pertanto, se il Niceno adopera la stessa espressione, parlando dell'origine del Figlio, dal Padre, è segno evidente che il Figlio possiede la stessa pienezza della divinità, propria del Padre, e, per questo motivo, lo proclama « generato e non creato, consostanziale al Padre ».

La generazione, a differenza della creazione implica vera origine, o processione del Figlio, non dalla volontà libera del Padre, come è per tutte le creature, ma dalla sostanza, o essenza del medesimo. E poiché il Padre è eterno e increato, a motivo della sua essenza, ne segue che anche il Figlio, in possesso della stessa essenza paterna, deve essere anch'Egli eterno e increato. Pertanto, l'espressione « Dio vero », che la Scrittura attribuisce ora al Padre (145), ora al Figlio (146), detta del Figlio, deve avere lo stesso significato dell'altra: « da Dio vero », detta del Padre.

La prova evidente che il Küng nega la preesistenza eterna di Gesù in quanto Figlio di Dio la si desume dal fatto che egli riferisce le opinioni di certi esegeti e teologi anche cattolici per i quali la « missione del Figlio » nel mondo non presuppone che colui che deve essere mandato in quanto tale sia esistito prima della missione, sia cioè preesistito in senso temporale (147). Ora chiunque può rilevare il sofisma che si nasconde in

(143) 1 Tess. 1, 9; Gv. 17, 3; 1 Gv. 5, 20.

(144) Col. 2, 9.

(145) Gv. 17, 3.

(146) 1 Gv. 5, 20.

(147) *Dio esiste?*, p. 762.

queste parole. E' chiaro che il Figlio, prima di essere mandato nel mondo per farsi uomo, non può preesistere in quanto tale, cioè in quanto uomo, prima dell'assunzione della forma o natura umana: nessuna realtà può preesistere a se stessa, essendovi un'aperta contraddizione. Ma il concetto autentico di *preesistenza* riguarda la *esistenza eterna* in senso fisico-metafisico di Cristo in quanto vero e naturale Figlio nell'intimità dell'essere di Dio Padre. L'essere di Cristo non si esaurisce nella sua umanità, che ha origine nel tempo, ma la trascende in forza della natura divina che Egli per eterna generazione riceve dal Padre. Questo è l'autentico concetto biblico e quindi rivelato di preesistenza riguardante l'essere intimo personale di Cristo, Figlio di Dio in senso proprio e coeterno al Suo Genitore.

E' certamente lodevole il tentativo del teologo che si propone di presentare la verità rivelata in termini propri, scevri di metafore, ma egli non può spingersi a tal punto da togliere il senso autentico alla verità rivelata.

Küng si sforza di demitizzare « l'antica idea di pre-esistenza che, per noi, oggi, risulta di difficile assimilazione » (148). Ora, bisogna distinguere tra demitizzazione, in senso razionale (accettabile) e demitizzazione, in senso irrazionale (inaccettabile). Quando parliamo di pre-esistenza, a proposito di Dio, ci serviamo di termini desunti dall'ordine temporale, i quali designano l'esistenza di un ente che precede quella di un altro, nel tempo. Ora, ciò dipende, da una parte, dalla imperfezione della nostra conoscenza, che ha inizio dalle cose sensibili, di per sé soggette al tempo e dalla trascendenza dell'essere divino, dall'altra. Possiamo, però, purificare il nostro modo di parlare su Dio (via negationis), eliminando ciò che vi è di imperfetto e di inadeguato. A proposito del termine « pre-esistenza », dobbiamo dire che esso, applicato a Dio, significa la *sua esistenza eterna, priva di inizio, di successione e di fine.* Dio esiste da sempre e senza alcuna mutazione, mentre le creature non esistono da sempre e vanno soggette alla mutazione (Sal. 89, 2; 92, 2; 101, 26-28; Is. 40, 25; 43, 10-12; 44, 6-8; 45, 3; 45, 5; 45, 18; 45, 22; 46, 9). Ora, in quanto Dio esiste da sempre e le creature, invece, hanno inizio, si suol dire che Dio esiste prima delle creature; ma ciò non implica che Dio abbia un'esistenza nel tempo, anteriore a quella delle creature, essendo Egli al di sopra del tempo. *La pre-esistenza divina è una esistenza qualitativamente diversa da quella delle creature.* Dio, dice S. Agostino, non può precedere le creature nel tempo, altrimenti anche Lui sarebbe soggetto al

(148) *Essere cristiani,* p. 505; *Dio esiste?* pp. 761-762.

tempo: « Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes » (*Confess.*, 1. 11, c. 13, n. 16; PL 32, 815). Ora, il N.T., in diversi luoghi attribuisce, con estrema chiarezza, la pre-esistenza divina al Figlio, cioè a Gesù (Rom. 8, 3; Gal. 4, 4; 1 Cor. 8, 6; 2 Cor. 8, 9; Fil. 2, 6; Col. 1, 15-17; Eb. 1, 2-3, 5, 10-12; Mt. 11, 27; 21, 33-39; Mc. 1, 2-3, 38; 10, 45; 12, 1-8; Lc. 1, 76; 10, 22; 19, 10; 20, 9-15; Gv. 1, 1, 3, 10, 18, 27; 3, 13, 31-35; 6, 38, 41-50, 59, 62; 8, 58; 17, 5, 24; 1 Gv. 1, 2; 5, 12, 20, ecc.). In diversi testi, Gesù stesso, sia implicitamente che esplicitamente, si attribuisce la preesistenza eterna, ontologica, presso il Padre. Ora, desidereremmo sapere dal nostro A., con quale diritto egli si permette di interpretare la preesistenza di Gesù in senso ideale e morale? In che modo, ad esempio egli può interpretare, in senso ideale, l'affermazione di Gesù: « E se vedeste il Figlio dell'uomo ascendere dove era già prima? » (Gv. 6, 63); oppur quest'altra: « Ora, glorificami Tu, o Padre, con quella gloria che avevo presso di Te prima che il mondo fosse »? (Gv. 17, 5). In questi testi, si parla di un solo identico soggetto, che possiede l'esistenza di due mondi, in sé opposti: quello di Dio e quello dell'uomo, soggetto alla chenosi. Se Cristo non avesse la pre-esistenza divina, non potrebbe, in alcun modo, affermare di ascendere dove era prima o di avere la gloria (la natura divina) presso il Padre, prima della creazione del mondo, poiché a nessuno è lecito attribuirsi un'esistenza anteriore a quella della propria esistenza effettiva. *Non ci si può attribuire un'esistenza reale, prima che si esista.* Avere l'esistenza ideale in Dio, è comune a tutte le creature; e non ha alcun senso dire che con la risurrezione, Gesù torna dove era prima, quando prima Egli non esisteva in quel mondo, dove dice di far ritorno. Nel linguaggio corretto, si dice che si torna in un luogo dove si era già stati prima, in senso fisico. Torno a Roma, perché già vi sono stato, in senso fisico!

6. *La negazione dell'Incarnazione*

Il nostro A. ci presenta in modo tale la sua reinterpretazione dell'Incarnazione per gli uomini di oggi che essa non corrisponde affatto al modo come la Scrittura e la Tradizione autenticamente interpretate dal Magistero ce la presentano.

a) Secondo la Scrittura, l'Incarnazione consiste nel fatto che il Verbo eterno del Padre, eternamente esistente presso il medesimo, si fa carne, cioè uomo nella pienezza del tempo (Gv. 1, 14). Colui che sussisteva da sempre nella « forma di Dio »,

assunse, fece propria la forma servile, la natura umana (Fil. 2, 6-7).

Si tratta di una assunzione in senso ontologico, non metaforico, del Verbo di Dio, che rimanendo quello che Egli era, fa *propria*, la natura umana nella unità della Sua persona divina. L'Incarnazione in quanto *assunzione*, la comunicazione immediata dell'essere personale del Verbo ad una natura umana individua per cui questa non esiste in sé e per sé, ma viene personificata dal Verbo col quale è un « tutto ipostatico ».

Il nostro A., dopo aver esposto il pensiero biblico sull'argomento, afferma che il Nuovo Testamento parla della distinzione del Figlio dal Padre e della subordinazione del primo al secondo e quindi della superiorità del Padre rispetto al Figlio, aggiungendo che in nessun luogo del Nuovo Testamento si parla della « Incarnazione di Dio stesso ». Ora già questo modo di esprimersi dell'A. fa capire che solo il Padre è vero Dio, come se il Figlio non fosse anche Lui vero Dio col Padre. E' vero che la Scrittura non dice esplicitamente che « Dio si è fatto uomo », ma lo dice implicitamente. Se il Verbo è Dio (Gv. 1, 1), un Dio unigenito (Gv. 1, 18) e se Gesù viene chiamato « Mio Signore e mio Dio » (Gv. 20, 28), ne segue logicamente che Dio stesso nella persona del Figlio si è incarnato, cioè fatto uomo. D'altra parte, il Nuovo Testamento — non già sotto influssi ellenistici tardivi, ma in virtù della luce proveniente dallo Spirito di verità (Gv. 16, 13) — dà a Gesù il titolo di *Dio* (Rom. 9, 5; Tit. 2, 13; Ebr. 1, 8-10; 2P 1, 1; Gv. 1, lc, 18; 20, 28; 1 Gv. 5, 20) e perciò non deve esserci meraviglia alcuna se i Padri ed i Concili parlano dell'Incarnazione di Dio. In Atti 20, 28 si parla della « Chiesa di Dio acquistata da Lui col suo sangue ».

Facciamo rilevare, inoltre, che nella Scrittura neo-testamentaria non troviamo esplicitamente affermato che « Dio si è fatto uomo », perché il termine Dio era riservato sia per designare in modo particolare la prima persona, il Padre, quale Dio-fonte della divinità del Figlio e dello Spirito Santo sia per confermare il monoteismo la cui verità non era certo messa in pericolo dal fatto che la rivelazione portataci da Gesù sulla propria divinità e su quella dello Spirito Santo soleva porre queste due Persone allo stesso livello del Padre. Rapidamente però la riflessione di fede sulla divinità del Figlio portò i Cristiani a parlare chiaramente della Incarnazione di Dio nella persona del Figlio. S. Ignazio, Vescovo di Antiochia, afferma: « Gesù Cristo, stando nel seno del Padre, si manifestò a noi (nella carne) (149). Cri-

(149) *Der Ignatiusbrief an die Römer* III, 2; Funk, *o.c.*, 98.

sto è carnale come spirituale, *Dio nella carne*, Figlio di Dio e Figlio di Maria, Dio Gesù Cristo nostro Signore » (150). S. Ignazio parla del « Sangue di Dio » per mezzo del quale siamo stati richiamati alla vita (151) e della « passione del suo Dio » di cui vuole essere imitatore (152). Infine, occorre rilevare che il N. Testamento parla delle Persone Divine chiamandole con quei nomi che evidenziano le loro caratteristiche personali. Perciò parla del Verbo che si fa carne (Gv. 1, 14), di Dio che manda il suo Figlio nella carne (Rom. 8, 3), fatto da donna (Gal. 4, 4). Non si dimentichi però Fil. 2, 6-7 ove si dice che « Colui che sussisteva nella sostanza di Dio (Padre)... assunse la forma di servo », che ci porta alla soglia della espressione: *Dio si è fatto uomo*. Da tutti questi modi di dire segue logicamente che Gesù, essendo il Figlio di Dio nel senso proprio, naturale, deve dirsi *vero Dio fatto uomo*.

b) Dalle premesse poste dall'A. consegue pure il suo modo di concepire ed esprimere falsamente l'Incarnazione. In realtà, non è affatto esatto parlare di « incarnazione di Dio in Gesù », perché non c'è distinzione tra la persona di Dio-Figlio e Gesù: Gesù è personalmente il Figlio di Dio fatto uomo. Se si vuol parlare di Incarnazione di Dio si deve dire che Dio-Figlio si è incarnato, cioè è entrato ipostaticamente nella carne, nella natura umana da Lui fatta propria nell'unità della Sua Persona.

Ma che senso può avere l'Incarnazione per il nostro A. quando egli afferma che l'espressione *Figlio di Dio dall'eternità* non significa l'esistenza eterna di Gesù generato dal Padre in identità numerica di essenza e che davanti a Gesù Crocifisso non si può parlare di un « Dio Crocifisso », ma solo di un « Dio (il Padre) nascostamente rivelato nel Crocifisso »? (*O.c.* p. 770).

Il nostro A. intende ben altro quando parla dell'Incarnazione di Dio in Gesù: con tale espressione egli intende affermare non che Dio-Figlio si è fatto uomo, ma che « in tutti i discorsi e nel comportamento di Gesù hanno preso figura umana la Parola e la Volontà di Dio » (*O.c.* p. 763). Cosa intende l'A. per Parola e Volontà di Dio? Ce lo dice lui stesso più avanti quando afferma che in « tutta la sua persona Gesù ha annunciato, rivelato la Parola e la Volontà di Dio » (ivi). Per Parola e Volontà di Dio dunque egli intende Dio, l'unico vero Dio in quanto si rivela e manifesta la Sua volontà all'uomo Gesù. *C'è*

(150) *Der Ignatiusbrief an die Epheser* VII, 2; Funk, *o.c.* 90.
(151) *Der Ignatiusbrief an die Epheser* I, 1; Funk, *o.c.* 88.
(152) *Der Ignatiusbrief an die Römer* VI, 3; Funk, *o.c.* 100.

quindi una reale ed adeguata distinzione tra Gesù, da una parte, e la Parola e la Volontà di Dio, che Egli annuncia e manifesta, dall'altra. Gesù quindi non è, al contrario di quanto afferma S. Giovanni, la Parola eterna del Padre che si è fatta carne (Gv. 1, 14), ma colui che annuncia e manifesta la Parola e la Volontà di Dio. Quindi non c'è Incarnazione o reale farsi uomo del Verbo eterno, che è Gesù Cristo, ma solo una persona umana, quella di Gesù, che si conforma in tutta la sua vita alla Parola ed alla Volontà di Dio in modo tale da potersi dire suo Figlio. *Gesù è Figlio di Dio in senso funzionale.*

L'A., è vero, afferma a p. 765 che « Gesù non "funziona", non funge soltanto da Parola e Figlio di Dio, ma lo è e lo è non soltanto per me, ma anche in sé ». Ma come si conciliano queste affermazioni con le altre nelle quali si sostiene che Gesù « in tutta la sua persona ha annunciato, manifestato e rivelato la Parola e la Volontà di Dio? ». Se Gesù è anche in *sé* Parola e Figlio, deve realmente e personalmente identificarsi con la Parola ed il Figlio, e allora non si può sostenere che Egli in tutta la sua persona ha rivelato la Parola e la Volontà di Dio come se queste fossero *altra cosa* dalla sua Persona. Se Gesù è in *sé* Parola e Figlio deve rivelare se stesso quale Parola e Figlio e non già una realtà diversa da Lui.

D'altra parte, non si può dogmaticamente sostenere che Gesù è « corporalmente Volontà », poiché l'Incarnazione ha termine alla persona divina del Figlio e non già alla Volontà divina, che essendo un attributo o proprietà della Natura Divina, è comune a tutte e tre le Persone Divine. L'unione ipostatica non può avere come termine diretto, formale e immediato né la Natura Divina in quanto tale né qualcuno dei suoi attributi, perché ripugna metafisicamente una unione *in ratione naturae*, cioè sotto l'aspetto della natura, tra l'Infinito e il finito: in questo caso si cadrebbe nel monofisismo, che è una delle forme più accentuate di panteismo.

Non vale asserire che Gesù « nel quale Parola e Volontà, insegnamento e vita, essere e agire coincidono perfettamente, è corporalmente, è in figura umana Parola, Volontà, Figlio di Dio » (ivi), sia perché essere e agire coincidono perfettamente in Dio e non già tra Dio e la creatura per quanto siano perfettamente uniti, sia perché e fondamentalmente è stata già dall'A. operata la distinzione reale tra Gesù e la Parola di Dio per cui queste affermazioni non contengono e non esprimono il senso reale, ontologico del fatto dell'Incarnazione. Esse hanno un valore funzionale e non già ontologico in quanto non esprimono la struttura personale di Gesù quale Figlio di Dio fatto uomo.

L'affermazione dell'A. relativa all'essere Gesù Parola e Figlio non solo per noi *ma anche in sé* non si concilia con la *riduzione* della sua preesistenza al fatto che tutta l'esistenza umana di Gesù ha la sua origine prima soltanto a partire dal Dio eterno. Ridurre la preesistenza di Gesù all'inclusione della sua vita umana nel piano salvifico ideato da Dio è negare la esistenza eterna reale, fisico-metafisica di Lui, in quanto Figlio eternamente generato dal Padre.

Sempre la suddetta affermazione del nostro A. non si concilia con quanto egli afferma a proposito della definizione Nicena relativa alla *consostanzialità* del Figlio col Padre, sostenendo che tale *parola* « non va presa alla lettera » e che quindi non è di per sé decisiva ai fini della vera conoscenza della persona di Gesù quale ci viene attestata dal N. Testamento. Abbiamo già dimostrato quale fu la vera intenzione del Concilio Niceno nel condannare Ario. La tesi di Ario direttamente partiva e dalla unità e unicità di Dio, attestata dalla Bibbia, che egli intendeva salvaguardare, e dalla concezione medioplatonica di Dio, incapace di mettersi in contatto immediato con il mondo finito, per dedurre che Gesù non poteva essere vero Dio e che quindi la sua funzione doveva essere quella *dell'intermediario* tra Dio ed il mondo.

Il Concilio riaffermò l'unità e l'unicità del vero Dio, ma nel contempo definì esplicitamente che nell'intimità dell'unico Dio c'è una pluralità di soggetti: Padre, Figlio e Spirito Santo. A proposito del rapporto tra il Padre e Gesù Cristo il Concilio definì che esso non è identico al rapporto che esiste tra Creatore e creatura ma è della natura del rapporto che esiste tra un padre ed un figlio in forza della generazione. Per questo motivo il Concilio adoperò il termine *consostanziale* (omoousios) definendo che il Figlio è della stessa sostanza o essenza del Padre, procedendo da Lui non per creazione, ma per generazione e pertanto è *Dio vero da Dio vero.* Il termine *« consostanziale » ha il suo valore dogmatico solo se è preso alla lettera, in quanto designa l'identità numerica di natura del Figlio con il Padre.* Solo preso in questo modo, tale termine è in grado di enunciare la fede cattolica nella perfetta divinità di Gesù e di respingere radicalmente l'eresia ariana.

Al nostro A. dobbiamo far rilevare che la terminologia del Niceno non è permutabile con una terminologia in senso funzionale, perché il Niceno intese proporre una definizione di valore metafisico e quindi immutabile circa la costituzione intima dell'essere personale di Gesù.

Gesù è Figlio di Dio nel senso metafisico del termine, è

possessore della stessa natura del Padre ma con la relazione di filiazione: Gesù è Dio-Figlio.

Per questo motivo non è affatto accettabile la presentazione in chiave moderna di Gesù che ci offre l'autore: « il vero uomo Gesù di Nazareth è per i credenti una reale rivelazione dell'unico vero Dio e, in questo senso, la Sua Parola, suo Figlio » (p. 764). A questo punto si noti che Gesù non è detto il Figlio unigenito, nato *ab aeterno* dalla sostanza del Padre e quindi vero Dio con il Padre, ma è detto soltanto « una reale rivelazione dell'unico vero Dio », ove viene operata una *distinzione reale* tra il vero uomo Gesù di Nazareth, da una parte, e l'unico vero Dio, dall'altra. Gesù è una reale rivelazione dell' unico vero Dio in senso funzionale e non già in senso metafisico per cui Egli non è una cosa sola con l'unico vero Dio. Per l'A. tra Dio e Gesù, c'è unità di rivelazione, ma non di natura o sostanza. Essere una reale rivelazione dell'unico vero Dio non implica affatto che si è una cosa sola con Dio. L'uomo è una reale rivelazione dell'unico vero Dio, ma non è una cosa sola con Dio. Mosè e gli altri profeti erano una reale rivelazione dell'unico Dio, ma non erano una cosa sola con Lui. Per definire Gesù non basta dire che è una reale rivelazione dell'unico Dio, ma bisogna dire prima di tutto che Egli in *sé*, metafisicamente, è il Figlio, riproduzione perfetta del Padre nell'intimità della natura divina e quindi splendore e manifestazione sostanziale del medesimo e in quanto tale anche nello stato dell'Incarnazione è la rivelazione perfettissima, definitiva e insuperabile non dell'unico vero Dio come se Egli non fosse anche vero Dio, ma del *Padre*: « chi vede me, vede il Padre » (Gv. 14, 9). « Dio (il Padre) non l'ha visto mai nessuno; un Dio unigenito (monoghenès theós) ce lo ha rivelato » (Gv. 1, 18). Dio unigenito è Dio-Figlio, che esistendo eternamente presso il Padre, ne riceve totalmente l'essere, la sostanza da esserne autentica, perfettissima riproduzione.

Di conseguenza, tra il Padre e il Figlio non c'è solo *unità di rivelazione*, come afferma il nostro A., ma c'è prima di tutto *unità di essenza* o *sostanza*: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Gv. 10, 30). L'A. fa capire a questo punto molto chiaramente che il *senso* delle parole di Cristo riportateci da S. Giovanni non deve essere « ricercato nella mitologia, nella mistica o nella metafisica, bensì nella sobria, ma fondamentale affermazione: *nell'agire e nella persona di Gesù si incontra Dio stesso in maniera unica e definitiva* » (p. 764). Dunque il *senso delle parole di Cristo riguardanti i suoi rapporti col Padre non deve essere interpretato in modo metafisico o mitologico* ma *in chiave funzionale: nella persona umana di Gesù si incontra*

definitivamente Dio stesso, ma *Gesù non è Dio, perché non c'è unità metafisica di essere tra Lui e l'unico vero Dio.* Chiamando Gesù « persona umana » l'A. fa capire che Egli è un mero uomo e non già Dio fatto uomo. L'unità di rivelazione esistente tra Gesù ed il Padre riguarda l'ordine dinamico, dell'attività, non già l'ordine metafisico o dell'Essere. Tra Gesù ed il Padre, per il nostro A., c'è perfetta conformità di volontà e nulla più.

Questa reinterpretazione della Persona di Cristo fatta da Küng è confermata da due serie di affermazioni.

1. L'attribuzione a Gesù di epiteti grandiosi quali ci è dato riscontrare nel N. Testamento deve tenerci in guardia davanti ai *fraintendimenti:* « dal rapporto tra il Padre ed il Figlio non può derivare una dottrina dei — due — dèi (bi-teismo): Dio è uno ed unico » (ivi). Dal fatto che la Scrittura neo-testamentaria attribuisce a Gesù i titoli di Dio e Signore etc. non segue il pericolo del bi-teismo, perché la divinità del Figlio non fa *corpo* con quella del Padre ma è essenzialmente e totalmente la stessa. Secondo il N. Testamento non c'è identità personale tra il Padre ed il Figlio, ma c'è nello stesso tempo identità di natura: « IO ed il Padre (distinzione delle Persone) siamo una cosa sola » (identità di natura, cioè un solo Dio) (Gv. 10, 30). L'A. volendo metter in guardia dal bi-teismo fa chiaramente capire dietro le righe che l'unico vero Dio non è tripersonale, ma *monopersonale.* L'espressione dell'A. « il Figlio non è semplicemente il Padre ed il Padre non è semplicemente il Figlio » (ivi) vuol dire che il Figlio *assolutamente* non è il Padre, che è l'unico vero Dio, e viceversa, e quindi il Figlio non è vero Dio. Per questo motivo l'A. propone in termini positivi l'interpretazione dell'essere di Cristo riducendolo ad una reale rivelazione dell' unico vero Dio.

2. L'A. chiedendosi quale è lo specifico cristiano nel Dio rivelatoci da Gesù risponde che è Gesù crocifisso. Ma con questo, egli continua « non si potrebbe parlare di un "Dio crocifisso". Quasi che ad essere crocifisso sia Dio Padre e non il Figlio » (p. 770). Secondo l'A. non si può parlare di Cristo come di un Dio crocifisso, perché non è stato Dio Padre ad essere crocifisso, ma il Figlio. Dal che consegue chiaramente che è Dio solo il Padre. Se infatti l'A. ritenesse il Figlio vero Dio, dovrebbe dire coerentemente che Gesù è Dio crocifisso, come lo riconosce la Chiesa quando afferma: « adoramus Te, Christe, et benedicimus Tibi quia per sanctam crucem tua redemisti mundum ». Il Concilio costantinopolitano III afferma: « Si quis non confitetur Dominum nostrum Iesum Christum, *qui crucifi-*

xus est carne, Deum esse verum et Dominum gloriae et unum de Sanctae Trinitate, talis a.s.» (D 432).

Il nostro A. nega simultaneamente la divinità e l'Incarnazione del Figlio di Dio.

7. *La negazione della Trinità*

La negazione della divinità di Cristo comporta la negazione del mistero della SS. Trinità. Il nostro A., coerente al metodo della reinterpretazione, presenta in tal modo il mistero trinitario agli uomini del Secolo XX da essere impossibile il riconoscimento del senso che la Chiesa ha dato e dà di questa verità fondamentale della fede cristiana.

Se tra il Padre ed il Figlio c'è solo *unità di rivelazione,* questa si verifica pure, secondo il nostro A., tra Padre, Figlio e Spirito Santo (p. 782). Ora come *l'unità di rivelazione* e il *fatto di rivelazione* tra il Padre ed il Figlio significa ed esprime una semplice unità dinamica *ad extra* nei rapporti con le creature, così pure l'*unità di rivelazione* ed il *fatto di rivelazione* tra Padre, Figlio e Spirito Santo significa ed esprime una semplice unità dinamica *ad extra* nei rapporti con le creature. Padre, Figlio e Spirito Santo non sono tre persone o soggetti sussistenti dall'eternità nell'identità della natura divina e costituiti ciascuno dalla relazione propria sussistente verso gli altri. Solo il Padre, per il nostro A., è l'unico vero Dio, mentre il Figlio è l'uomo Gesù di Nazareth che è una reale rivelazione dell'unico vero Dio. Lo Spirito Santo cos'è? « E' Dio stesso, che attraverso la fede, può divenirmi intimamente presente, che Egli in quanto forza e potenza benefica può acquistare potere sul mio intimo, nel mio cuore, nel mio IO » (p. 777). In realtà questo modo di intendere lo Spirito Santo non riflette neppure il pensiero vetero-testamentario sullo Spirito Santo, il quale viene concepito come una forza o potenza che emana dall'intimo cioè dal cuore di Jahve e che viene comunicata dal medesimo per produrre effetti straordinari, miracolosi. Nel N. Testamento il carattere ipostatico dello Spirito Santo è messo fortemente in rilievo da Gesù e dai suoi apostoli. Lo Spirito Santo non è un semplice *Funktion-begriff,* un concetto puramente funzionale che serve ad esprimere il Cristo nello stato di glorificazione alla destra del Padre, ma è un essere personale autenticamente divino, distinto dal Padre e dal Figlio dai quali viene mandato nell'intimo del cuore degli uomini per divinizzarli. Mediante lo Spirito Santo il Padre ed il Figlio si rendono presenti nelle anime e per questo motivo lo Spirito Santo è detto *Dio che si rende*

presentissimo a noi. Ma questa presenza non si riduce alla mera presenza del Dio monopersonale in noi, ma è dovuta all'introduzione di una persona divina distinta da coloro che la mandano, la quale con la sua presenza produce insieme al Padre ed al Figlio la trasformazione ontologica dell'uomo peccatore. Lo Spirito Santo non è semplicemente forza e potenza benefica di Dio in senso metaforico, cioè non designa solo il Dio monopersonale che si comunica agli uomini quale forza e potenza benefica, ma è Lui stesso *personalmente* il rappresentante di tale forza e potenza benefica, che invade il cuore degli uomini divinizzandoli. Lo Spirito Santo nell'intimo della Trinità è l' Amore mutuo del Padre e del Figlio e nell'opera della santificazione con la sua comunicazione alle anime è il punto di contatto e di aggancio tra il mondo della Trinità increata e il mondo del finito. Mediante lo Spirito Santo, amore increato, gli uomini vengono introdotti nell'intimità della vita trinitaria e divinizzati. Di conseguenza, lo Spirito Santo non è semplicemente « la presenza di Dio e del Cristo elevato per la comunità di fede e per il semplice credente » (p. 783). Se lo Spirito Santo si riducesse a questo, non sarebbe un essere personale distinto dal Padre e dal Figlio, ma esprimerebbe soltanto le due Persone in quanto con la loro comunicazione vivono nei fedeli.

Il Padre ed il Figlio si comunicano ai giusti nell'unico Spirito. E' questa la struttura essenziale della vita cristiana: « per mezzo di Cristo abbiamo accesso al Padre nell'unico Spirito » (Ef. 2, 18). I due Mediatori che ci conducono al Padre, al Dio-Fonte della divinità e di tutta la creazione, non possono essere semplici creature, altrimenti mai raggiungeremmo il Padre. Essi sono e devono essere essenzialmente di natura divina, cioè vero Dio; solo a questa condizione ci possono mettere in rapporto immediato col Padre.

Del resto, il nostro A. fa capire chiaramente il suo pensiero, allorché riduce lo Spirito Santo alla presenza spirituale del vero uomo Gesù di Nazareth, il quale diventa per noi rivelazione reale dell'unico vero Dio. Lo Spirito Santo non sarebbe che la presenza di Dio e del Cristo glorificato in mezzo alla comunità. Ma in questo modo scompare del tutto la fede nella persona dello Spirito Santo, quale persona divina distinta dal Padre e dal Figlio, come appare anche dalla citazione del seguente passo dell'A.: « [Lo Spirito Santo in quanto esprime la presenza di Dio e del Cristo elevato per la comunità di fede e per il singolo credente] è *Dio stesso* che si rivela tramite Gesù Cristo nello Spirito » (p. 783). Ma innanzi tutto qui non si tratta della persona stessa dello Spirito Santo, ma di un effetto

prodotto *ad extra*. E' chiaro che l'essere personale divino dello Spirito Santo non può ridursi ad una mera funzione salvifica. In secondo luogo, il senso del testo si riduce ad affermare che lo Spirito Santo è Dio stesso che si rivela tramite Gesù Cristo nello Spirito, cioè in quanto Cristo è glorificato e vive in uno stato pneumatico e come tale si comunica alla Chiesa. Dello Spirito Santo in quanto persona divina non si fa alcun cenno. Perciò è doveroso concludere che il nostro A. considera Dio solo sotto l'aspetto dell'essere dinamico, funzionale. Lo Spirito Santo, secondo questa concezione, deve essere dichiarato inesistente. Esso designa l'unico vero Dio monopersonale in quanto riversa prima in Cristo e poi nei suoi autentici seguaci la presenza del suo Spirito, cioè della sua potenza benefica.

Nell'opera del nostro A. non si fa cenno mai al mistero trinitario in se stesso considerato. Non si afferma mai che in Dio ci sono tre persone eguali e distinte, le quali sono l'unico vivo e vero Dio. Non si parla mai delle processioni o relazioni di origine. Non si dice mai che Gesù e lo Spirito Santo sono Persone divine consostanziali a Dio Padre. Tutto è considerato in funzione dell'economia salvifica, ma ci si dimentica che essa non ha senso se si negano i misteri della Trinità e dell'Incarnazione.

Le Persone Divine devono essere raggiunte attraverso l'Economia nel loro in sé eterno e contemplate nel mistero della loro distinzione personale nell'unità dell'unica essenza divina. La proposizione: *la Trinità economica è la Trinità immanente* deve essere presa con molta prudenza, poiché l'essere della Trinità immanente non si esaurisce nell'economia, la quale è sempre una manifestazione contingente dell'Augusta Triade. *Dio è uno e trino eternamente e indipendentemente da qualsiasi manifestazione ad extra. E' questo il punto o aspetto essenziale del mistero trinitario, che manca del tutto presso il nostro Autore.*

Del resto, il nostro A. ci tiene a rilevare che quello che di originale può essere ricavato — in una prospettiva storica — dal N. Testamento è più comprensibile e illuminante del molto che in seguito — spesso abbandonando le indicazioni del N. Testamento per orientarsi in alcuni filosofemi — è stato speculato sull'unica « natura » divina (physis, « ousia », « sussistenza », « prosopa », « relazioni ») (p. 782). Questo testo rivela la vera mentalità del nostro A., il quale ripete da diverso tempo che le formulazioni dogmatiche del Magistero intorno al mistero trinitario sarebbero dei filosofemi che avrebbero comportato un abbandono delle indicazioni del N. Testamento. In realtà le formule dogmatiche non sono altro che l'espressione della fede della Chiesa, la quale si serve di termini presi dal linguaggio

comune oppure da una scuola filosofica ma in quanto essi riflettono non il pensiero peculiare di quella determinata scuola, ma in quanto esprimono la realtà appresa dal senso comune degli uomini.

Il Magistero non può fare ricorso a sistemi filosofici per elucidare il dogma, perché essi di fatto esprimono le opinioni di una determinata scuola, le quali non sempre riflettono la verità. Servendosi di tali strumenti, il Magistero andrebbe soggetto ad errare nel proporre le verità da credere. Di qui il ricorso ai termini propri del senso comune e dell'esperienza costante e universale degli uomini, capaci di esprimere con fedeltà il dato rivelato.

Prima di concludere rileveremo che l'A. parla spesso di termini e concetti ellenistici di cui si sarebbe servito il Magistero per formulare i dogmi. Ora fino a quando si parla di termini desunti dal linguaggio ellenistico, non c'è nulla da rilevare, poiché questo è un fatto, ma ben altro si deve dire dei concetti ellenistici, poiché i concetti, se sono veramente tali, non sono né ellenistici, né romani, né germanici ecc., esprimendo essi l'essenza di una cosa, la quale non può non essere identica presso tutte le menti che la conoscono. Il Magistero ha desunto dei termini dal linguaggio ellenistico corrente, ma non ha desunto dei concetti « ellenistici ». Così i termini « ipostasi » e « prosopon » sono ellenistici, ma il significato di persona che ad essi soggiace non è ellenistico, ma semplicemente « umano », « naturale », perché esprime l'esperienza costante e universale che gli uomini sono soliti farsi di ciò che essi intendono per persona e ipostasi quando prendono coscienza di se stessi.

L'INTERVENTO DELLA SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE NEL CASO KUENG

Quanto noi abbiamo rilevato circa la gravità delle posizioni dottrinali trinitarie e cristologiche sostenute da Küng sia nell' opera *Essere Cristiani* sia nell'opera *Dio esiste?* viene confermato autorevolmente dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della fede, la quale il 15/12/79 ha emanato una *dichiarazione circa alcuni punti della dottrina teologica del prof. Hans Küng* ove si afferma che le conseguenze della negazione del dogma dell'infallibilità (soprattutto il disprezzo per il Magistero della Chiesa), si riscontrano anche in altre opere da lui pubblicate, indubbiamente a *detrimento di vari punti essenziali della fede cattolica (ad esempio quelli relativi alla consustanzialità di Cri-*

sto con il Padre ed alla Beata Vergine Maria), poiché viene ad essi attribuito un significato diverso da quello che ha inteso ed intende la Chiesa (153).

Sempre su l'*Osservatore Romano* del 19/12/79 viene pubblicato un lungo commento alla *Dichiarazione* della Sacra Congregazione dal titolo *In margine alla Dichiarazione* nel quale è detto che Küng nega la divinità di Cristo sia in *Essere Cristiani* che in *Dio esiste?*.

Per quanto riguarda la prima delle due opere il commento afferma quanto segue: « Gesù Cristo è considerato soltanto luogotenente di Dio e non anche come il Figlio eterno di Dio, consostanziale al Padre, che, fattosi uomo nel tempo, ha assunto la natura umana nella sua unità personale. Questa radicale riduzione cristologica compromette in modo irreversibile anche il dogma della Santissima Trinità, come sempre è stato proclamato dalla Chiesa: un Dio unico in tre persone uguali e distinte: Padre, Figlio e Spirito Santo » (154).

Per quanto riguarda l'altra opera *Dio esiste?* il commento afferma quanto segue: « a parte le intenzioni, l'intento raggiunto non è una rettifica (di *Essere cristiani*), ma una conferma. I problemi di Dio, di Cristo, della Trinità *vi sono trattati in una ottica funzionale*, e *non anche nella loro realtà propria.* Ogni spiraglio di una loro soluzione pienamente conforme alla fede della Chiesa è quindi annullato in partenza. Un solo esempio, relativo alla cristologia: non basta dire che Gesù è l'incaricato di Dio in maniera insuperabile o anche Figlio di Dio, se tale insuperabilità o figliolanza non sono fondate nella divinità di Cristo, intesa come consustanzialità con il Padre, per cui Egli è « Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato ». Queste parole del *Credo* esprimono il nucleo centrale della fede comune a tutti i cristiani: cattolici, ortodossi, riformati (155). L'affermazione fondamentale della *Dichiarazione* riguarda il senso in cui Küng prende il termine *consostanziale*, il quale è *diverso* da quello che ha inteso ed intende la Chiesa.

Con queste parole il Magistero della Chiesa ribadisce *l'immutabilità* del contenuto del termine *consostanziale* usato dai Concili per esprimere l'identità della fede di tutta la Chiesa nella divinità di Cristo che dalle origini si protende verso la parusia del Signore.

P. LUIGI JAMMARRONE

(153) *L'Osservatore Romano* del 19/12/79 p. 1.

(154) *L'Osservatore Romano* del 19/12/79 p. 3.

(155) *Ivi.*

L'EVANGELO DELL'INFANZIA

L'esegeta P. A. Durand, S. J., nel 1908, premetteva al suo volume *L'Enfance de Jésus-Christ*, alcune precisazioni:

« Si dà correntemente oggi il nome d'*Evangelo dell'Infanzia* al racconto contenuto nei due primi capitoli di S. Matteo e di S. Luca. Essi riguardano la nascita e la vita di Gesù Cristo fino al suo battesimo.

« L'autorità di questi testi è particolarmente contestata; volentieri si vede in essi una specie di preistoria evangelica...: il mito, secondo la legge formulata da Heyne, è all'origine di tutte le storie dell'antichità. Si fanno rari nelle grandi università tedesche i professori che non hanno cancellato dal loro *Credo* la credenza nella nascita verginale del Cristo. Ancora, quanti sono, nella chiesa evangelica, i pastori che ritengono tuttora la notte di Natale, come una notte storica?

« La Chiesa Cattolica non ha nulla da temere per il suo dogma. Il più umile dei fedeli sa che, *sotto pena di far naufragio nella fede*, deve credere sinceramente e professare apertamente, col simbolo degli Apostoli, che *Gesù Cristo è stato concepito di Spirito Santo ed è nato dalla Vergine Maria.*

« Quali ragioni storiche ha egli di ritenere nella sua integrità il dogma cristiano che i protestanti liberali dilapidano con tanta leggerezza? Il nostro modesto studio ha per scopo di aiutarlo a dare una risposta a questa questione » (1). L'autore esponeva e confutava le ragioni, più o meno speciose, addotte allora in campo cattolico contro la storicità dei fatti nar-

(1) A. DURAND, S.J., *L'Enfance de Jésus-Christ, d'après les évangiles canoniques*, suivie d'une étude sur *Les Frères du Seigneur*, Paris, G. Beauchesne, 1908, pp. 287. La citazione, p. I s.

rati da *Mt.* 1-2 e *Lc.* 1-2; quindi procedeva ad una esegesi chiara e precisa di questi capitoli.

Un'altra monografia sull'argomento apparve nel 1925, ad opera del padre francescano Donato Baldi, *L'Infanzia del Salvatore*, Roma; essa presentava le novità che in campo acattolico erano insorte nel frattempo, confutandole a sua volta (2).

Purtroppo, da allora, il fiele è penetrato a poco a poco, in campo cattolico.

Le due opere che hanno messo in discussione l'esegesi, davvero comune, cercando di sostenere « l'umanizzazione » della SS. Vergine, sono:

F. M. Braun O. P., *La Mère des Fidèles*, Tournai-Paris, 1953; II ed. identica, 1955.

P. Gaechter S. J., *Maria in Erdenleben*, Innsbruck 1953 (3).

Una eco di tale esegesi, con riflessi personali, nell'articolo di don Celestin Charlier, *La discrétion des Evangiles sur la Vierge*, in *Bible et Vie Chrétienne* 7 (1954) 42-58.

Quindi si è proseguito con l'applicazione della *Formengeschichte*, riducendo ad un nucleo, più o meno sensibile, la storicità dei capitoli in questione, rifacendosi ad ipotetiche imitazioni di fonti giudaiche, e parlando di genere letterario « midrashico » (4).

Concorreva a tale « disordine » in campo degli esegeti cattolici, il silenzio, le reticenze e, peggio, la condotta ambigua della Pontificia Commissione Biblica (5).

E così si è arrivati al punto, *tra i cattolici, di negare la concezione verginale del Cristo.* « Oggi nel dibattito, la frontiera tra quelli che accettano e quelli che rigettano la realtà

---

(2) Cf. F. CEUPPENS, O.P., *De Mariologia Biblica*, Torino 1951, 2.a ed.; riveduta e rifusa; per i brani evangelici, pp. 56-187, con ricca bibliografia. Ottimo il materiale offerto, per la presentazione e la discussione delle varie sentenze.

(3) Esposizione e critica delle "novità" proposte dai due Autori, in particolare dal Gaechter: F. SPADAFORA, *Maria alle nozze di Cana*, in *Rivista Biblica* 2 (1954) 220-247; *La dottrina mariana nel Nuovo Testamento*, Rassegna bibliografica, in *Marianum* 16 (1954) 158-166; *Opinioni esegetiche e biografia mariana*, in *Marianum* 18 (1956) 212-227.

(4) Vedi ad esempio il libretto, molto indicativo al riguardo, del padre cappuccino Ortensio da Spinetoli, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, ed. Paideia, Brescia 1967, pp. 127, con in calce una nota bibliografica ... *ad usum delphini.*

(5) Vedi F. SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici*, Ist. Pad. Ar. Gr., Rovigo 1976, pp. 171-188.

della Concezione verginale non coincide più affatto con quella delle confessioni. I sondaggi che ho moltiplicato mi darebbero anche la sensazione che la fede tradizionale si è rafforzata nel protestantesimo classico: oggi essa vi è meglio ancorata che nel cattolicesimo, per lungo tempo protetto, poi bruscamente affetto dall'ondata critica... ». Così scrive René Laurentin (6) che in nota prosegue: « Così, H. Blocher, nella sua lezione di apertura alla libera Facoltà di teologia evangelica, Vaux-sur-Seine, 15 nov. 1970, pubblicata nei *Cahiers de l'Institut biblique*, 1971, sotto il titolo: *La naissance virginale de Jésus*, p. 1-11. L'Autore fa riferimento sul piano critico, ai lavori approfonditi dagli anglicani J. Orr (1907) e J. Greshane Machen (1930). Egli si sofferma soprattutto sul senso e conclude: « Quelli che conservano l'Incarnazione e rigettano la Concezione verginale non hanno affatto la stessa Incarnazione; è come un cristallo incrinato, non rende più lo stesso suono. Kar Barth ha descritto benissimo la nascita verginale come « la sentinella sulla soglia del Mistero di Natale ».

« Tra i protestanti, oltre a K. Barth, W. Elert, A. Schalatter e H. Vogel *sostengono la storicità* della nascita verginale di Gesù.

« La convinzione che essa appartiene al dogma biblico professato mediante il Credo tende a guadagnare terreno negli ambienti protestanti, nel momento in cui essa sparisce dall'orizzonte di tanti cattolici. Non si tratta più, in ogni caso, di un dibattito tra cattolici e "protestanti" » (7).

Sull'argomento, ha fatto il punto J. M. Alonso, direttore delle *Ephemerides mariologicae: Cuestiones actuales: La Concepción virginal de Jesus*, I *En auctores protestantes*, nella rivista citata, 21 (1971) 63-70; II *Entre católicos* 21 (1971) 257-302.

La reazione da parte di esegeti e di teologi (8) è stata con-

(6) R. LAURENTIN, *Bulletin sur Marie Mère du Seigneur*, in *Rev. des Sciences Philos. et Théolog.*, 60 (1976) 480 s.

(7) Il Laurentin, nelle pagine precedenti, p. 476 s., cita tra i cattolici che contestano tale dogma, J. B. Bauer, alla voce *Parto verginale* nel *Dizionario teologico*, Cittadella ed., Assisi 1974, coll. 494-500; C. MOLARI, *La fede e il suo linguaggio*, Cittadella ed., Assisi 1972, p. 162, nota 21; H. KUENG, *Christ sein*, München 1975, pp. 441-446. Ricordiamo il *Catechismo Olandese*, E. Schillebeeckx...

(8) Tra i mariologi, ricordo in particolare l'opera del P. Gabriele M. Roschini, dei Servi di Maria, *Maria Santissima nella storia della Salvezza. Trattato completo di Mariologia, alla luce del Concilio Vaticano II*, Isola del Liri, ed. M. Pisani, 1969: quattro volumi.

Cf. il volume commemorativo *Marianum* 41 (1979) di 590 pagine, dedicato alla memoria del grande Mariologo servita, con la collaborazione di R. Laurentin, della quale ben presto parleremo.

tinua: la mariologia tradizionale ha proseguito, rinnovandosi, il suo cammino con opere di valore.

Ricordo, in particolare, i contributi offerti dalla « Pontificia Academia Mariana Internationalis »: *De Mariologia et oecumenismo*, Roma 1962: gran parte è dedicata all'esegesi dei testi evangelici; *De Scriptura et traditione*, Roma 1963; *Maria in Sacra scriptura*, Roma 1967, ben sei grossi volumi, con le relazioni, gli studi tenuti al Congresso Mariologico di San Domingo.

Merita particolare rilievo la valida confutazione dei seguaci della *Formengeschichte* e *la riaffermata storicità* di *Lc.* 1-2, fatta dal padre gesuita Juan Leal nell'ottimo volume *La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento*, I *Evangelios*, BAC. 207, Madrid 1961, pp. 539-552: *El Evangelio de la Infancia.*

« Che Luca abbia potuto descrivere l'infanzia in forma di *midrash*, è certo. Che di fatto l'abbia descritta in tal modo, bisogna provarlo. Se per *midrash* si intende dire semplicemente che la storia viene presentata per un fine parenetico, catechetico e religioso, non c'è difficoltà nel dire che tutti gli evangel sono un *midrash*: narrazioni storiche narrate a tale scopo. Ma non è questo il senso di *midrash*. Il *midrash* suppone un'elaborazione, una riflessione sull'antico (V.T.) e sul nuovo, una comparazione esplicita. E tutto questo fondo di riflessione non esiste affatto sull'infanzia come nel resto dell'evangelo o degli Atti.

« Qui tutto procede in forma espositiva, narrativa, con la semplicità dello storico. Parlare di un *midrash* giudeo-cristiano (9) più vicino ai giorni della Pentecoste vorrebbe dire che l'evangelo dell'infanzia riflette la mentalità, i sentimenti della fede dei primi cristiani convertiti, i quali videro la vita di Gesù, la Sua morte, la Sua resurrezione ed ascensione. *E questa mentalità non appare in nessuna parte di Lc. 1-2.* Tutti i personaggi, tutto il suo fondo religioso sono anteriori al ministero pubblico di Gesù, alla Sua morte, alla Sua resurrezione. *Noi riscontriamo in queste narrazioni una sorprendente, meravigliosa fedeltà storica...*

« Vi si riflette non un *midrash* giudeo-cristiano, ma una storia delle stesse origini cristiane.

« Tanto meno ci sembra che l'evangelo dell'infanzia sia un *mashal* più di quanto possano esserlo il resto del libro o gli

---

(9) Come fanno P. Ortensio da Spinetoli, Muñoz Iglesias e gli altri autori riportati dal primo; cf. libretto citato alla nota 4.

Atti. Vi sono presentati i fatti: Gesù Messia, erede di David, concepito verginalmente, ecc. ecc.; sono i fatti che gli esegeti nei loro classici commenti son soliti rilevare.

« L'esegesi moderna va in cerca di altre affermazioni o idee, più profonde, appena insinuate, che sarebbero latenti nel testo e nelle quali Luca si compiacerebbe. In tal modo il Laurentin pone in rilievo la teologia di Lc. 1-2 (10).

« E' vero: l'esegeta deve penetrare tutto il pensiero dell'autore ispirato. E certo, S. Luca intendeva esprimere nella sua narrazione più di quanto dice il senso diretto delle parole. Ma dubitiamo molto che queste acque subalvee non s'incontrino egualmente nel resto dell'evangelo e che possono giustificare il titolo di genere midrashico che si pretende dare all'evangelo dell'infanzia. Dubitiamo parimenti che i primi lettori di Luca, come l'esimio Teofilo, abbiano visto tutte queste profondità e che l'esegesi degli Evangeli sia così difficile e così misteriosa » (11). Praticamente un rebus, un criptogramma difficile da decifrare!

Tali esegesi difficili create dai moderni, gli errori insorti in campo cattolico se hanno portato disorientamento e scandalo fra i fedeli, per le indebite divulgazioni che ne sono state fatte, hanno suscitato dunque una vivace e vitale reazione nella maggior parte degli esegeti e dei mariologi. E' impossibile al riguardo offrire un'adeguata bibliografia. Basti rimandare ai resoconti, apparsi in questi anni, sulle principali riviste mariane: *Cahiers marials; Ephemerides mariologicae; Marianum; Marian Library Studies.* Qui ricordo, in particolare, i vari *Bulletins* di René Laurentin nella *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques:* 54 (1970) 269-328; 56 (1972) 433-491; 58 (1974) 67-102. 277-328; 60 (1976) 309-345. 451-500; 62 (1978); 64 (1980).

Già nel 1911 (19 giugno) la Pontificia Commissione Biblica definiva prive « di solido fondamento » le opinioni di coloro che mettevano in dubbio la autenticità storica di *Mt.* 1-2 (EB² 394) e nel 1912 (26 giugno) sanciva che *Lc.* 1-2 faceva parte del genuino vangelo di Luca (EB² 397). E il Concilio Vaticano II, nella *Dei Verbum,* c. V, riafferma solennemente *l'origine apostolica* (n. 18) e la *storicità* piena (n. 19) dei nostri quattro

(10) R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II,* Paris 1957, con 500 titoli bibliografici.

(11) Opera cit., p. 548 s. Il p. Leal, continua, con eguale chiarezza, a rispondere quindi alle singole difficoltà messe innanzi.

Evangeli canonici, nella loro integrità, compresi pertanto *Mt.* 1-2 e *Lc.* 1-2 (12).

E tuttavia permane purtroppo il solco che divide l'esegesi in campo cattolico. A quanti seguono la via maestra, unica vera, dei «commenti classici», fan contrasto, altezzosi, i «progressisti» che contestano, negano ogni valore storico agli Evangeli. Da questi, relativamente pochi, ma ben propagandati «novatores» vengono attribuiti, gratuitamente all'Autore ispirato, gli artifici, gli arzigogoli, presuntuosamente e forzatamente coniati, quasi esploratori di nuovi mondi. Ne abbiamo un esempio tipico nell'opera del Brown.

Rappresentanti, per ora, delle due correnti, i quali hanno attirato l'attenzione, per la mole ed il contenuto dei loro studi, sono John McHugh, *Mother of Jesus in the New Testament*, London-New York 1975, pp. 500; trad. francese: *La Mère de Jésus dans le Noveau Testament*, (Lectio Divina, 90), par J. Winandy, ed. du Cerf, Paris 1977, pp. 494.

E il novatore Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infance Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977, pp. 594.

Nel *Bulletin* 62 (1978) 99-105, R. Laurentin scriveva: «Rimane aperto, un dibattito tra due prospettive esegetiche: quella che ritiene Maria (e i testi biblici che la concernono) come *storica* e quella che la ritiene per puramente *simbolica*. Per quanto artificiale essa possa sembrare, questa alternativa ben circoscrive le tendenze di due serie di lavori».

Tra i numerosi scritti della prospettiva esegetica «storica», è il libro di John McHugh, *Mother of Jesus in the New Testament*, London-New York 1975, pp. 500, la cui traduzione francese, ad opera di J. Winandy, è apparsa nelle edizioni Cerf, con

(12) Vedi il nostro studio: *Origine apostolica e storicità degli Evangeli nella «Dei Verbum»*, in *Renovatio* 2 (1967) 563-587; per l'evangelo dell'infanzia, cf. pp. 578-581; lo stesso articolo, quindi, in *Palestra del Clero*, agosto 1972. Riportavo dal commento del Galbiati alla suddetta costituzione: «Secondo un'equa considerazione delle cose, se l'intenzione di narrare dei fatti reali è presente in tutto il genere letterario dei Vangeli (come ha dimostrato in precedenza essere affermato dalla Costituzione), non è prudente né conforme alla critica letteraria che essa venga meno o s'attenui in quei punti particolari, dove l'intenzione teologica soverchia talmente i fatti da sembrare penetrarli completamente e quasi guidarli; così avviene specialmente nelle narrazioni dell'infanzia di Gesù (*Mt* 1-2; *Lc* 1-2) e in molti passi del IV Evangelo».

In altri termini, Mons. Galbiati riconosce che non c'è posto nell'Evangelo dell'infanzia o nel IV Evangelo per generi letterari che sminuiscano la realtà storica dei fatti in essi narrati.

una prefazione di Henry Cazelles (13). Il Laurentin lo ritiene ottimo lavoro, ben documentato, centrato sui dati dogmatici, « che si raccomanda per la sua serietà e chiarezza ».

Esponenti della « prospettiva simbolica », figurano Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977, pp. 600 e G. M. Sohares Prabhu, *The Formula Quotationis in the Infancy Narrative of Matthew*, in *Analecta Biblica*, 63. Roma 1976, pp. 348 (14).

Un prolungamento del volume del Brown è l'opera ecumenica sorta sotto la direzione dello stesso Brown con una équipe di 12 esegeti cattolici e protestanti: *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestants and Roman Catholic Scolary*, New York, Paulist Press, 1978. « Essa è meno sistematica, più positiva, ma resta sulla stessa linea, perché ne sono stati esclusi gli esegeti non allineati sui metodi storico-critici, cari a Brown (15). Così il dialogo è stato bilaterale protestanti-cattolici (progressisti, tipo Brown) senza includere gli ortodossi; questi essendo allergici al metodo suddetto... ».

Così R. Laurentin nell'interessante articolo *Exégèses réductrices des Evangiles de l'enfance*. In esso, il Laurentin spiega perché, nel volume dedicato alla memoria del grande mariologo P. GABRIELE M. ROSCHINI (16), egli ha scelto come tipo della esegesi riduttrice degli Evangeli dell'Infanzia, il grosso volume di R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*: Brown è un esegeta

---

(13) *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Lectio Divina, n. 90), ed. du Cerf, Paris 1977, pp. 494. L'ottimo esegeta C. Spicq in *Esprit et Vie*, 9 giugno 1977, n. 23, pp. 349 ss., rimprovera all'Autore — giustamente — di aver fatto tuttavia alcune concessioni gratuite ed indebite agli a-priori della critica, negando il *Magnificat* a Maria e considerando 1,48 (il versetto che si riferisce ad Essa) come interpolazione di Luca in un inno giudeo-cristiano. Il progressista X. Léon-Dofour, termina così la sua presentazione tutt'altro che lusinghiera: « Terminando questo breve prospetto del volume di McHugh, il recensore lamenta che sia stato tradotto in lingua francese: un lettore della collezione Lectio Divina potrebbe credere che esso offre lo stato esegetico attuale della questione. « Per lui, lo stato esegetico attuale sarebbe quello della prospettiva "simbolica", cioè non storica, offerta dal Brown, di cui condivide il metodo distruttore. X. Léon-Dofour, in *Recherches de Science Religeuse* 66 (1978) 125 s.

(14) La prospettiva storica è affermata senza ambagi, invece, da L. Sabourin, professore all'Istituto Biblico di Roma: *Il Vangelo di Matteo*, vol. I, Introduzione generale. Comm. 1, 1-7, 37, edizione nuova ed aumentata, ed. Paoline, Roma 1976; su *Mt.* 1-2, pp. 183-254.

(15) Per tale metodo, cf. il nostro articolo: *Esegesi e Teologia*, in *Renovatio* 2 (1967) 233-263; e quindi in *Palestra del Clero*, nn. 12-13 del 1972.

(16) Il volume *Marianum* 41 (1979) pp. 76-100.

de gran renom; fa parte delle più alte commissioni cattoliche ed ecumeniche; il suo libro dalla larga informazione, applica un metodo coerente e persegue l'ambizioso progetto di essere una sintesi, un compendio dell'Evangelo dell'Infanzia; infine, lo scopo è nobile: aprirsi largamente e coraggiosamente al mondo, all'esigenze della scienza, a quelle dell'ecumenismo.

Il Laurentin, nel suo studio, rileva « *i limiti e le ambiguità di questa ricerca e di questa stessa passione* ».

Prima di seguirlo nella interessante critica, ci sia permessa una precisazione. Non di ecumenismo si tratta, in questi desolanti tentativi di negare il soprannaturale, di maltrattare il testo sacro, di mettere in discussione e di negare in nome di una falsa scienza, le verità di fede sancite dal Magistero; ma di un preteso, errato irenismo.

Lo precisa, con somma chiarezza, il S. P. papa Giovanni Paolo II, nella lettera alla Conferenza Episcopale Tedesca, 15 maggio 1980, a proposito dell'eretico Hans Küng.

« *Il programma del Concilio Vaticano II è coraggioso, perciò, richiede nella sua attuazione un particolare affidamento allo Spirito che ha parlato ed esige una fondamentale fiducia nella forza di Cristo...*

« *Indubbiamente, tale fiducia nella forza di Cristo richiede anche l'opera ecumenica dell'unione dei cristiani intrapresa dal Concilio Vaticano II, se la intendiamo così com'è stata presentata dal Concilio nel Decreto "Unitatis redintegratio". E' significativo che questo documento non parla di "compromesso", ma di incontro in una ancor più matura pienezza della verità cristiana: "Il modo e il metodo di enunziare la fede cattolica non deve in alcun modo essere di ostacolo al dialogo con i fratelli. Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso"* (n. 11; cf. n. 4).

« Così, dunque, dal punto di vista ecumenico dell'unione dei cristiani, non si può in alcun modo pretendere che la Chiesa rinunci a certe verità da essa professate. ... Se il Concilio ... afferma che *"la fede cattolica dev'essere spiegata con più profondità ed esattezza"*, indica qui anche il compito dei teologi. Molto significativo è quel testo del decreto "Unitatis redintegratio", in cui trattando direttamente dei teologi cattolici, sottolinea che *"nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri"* essi debbono restare *"fedeli alla dottrina della Chiesa"* (n. 11) ».

Quanto qui si è detto dei teologi, vale almeno altrettanto, se non di più, per gli esegeti cattolici.

Il Laurentin sintetizza così l'opera del Brown: «Tutto parte da questo principio a priori che Brown ha preso da W. Pannenberg:

— Gesù è storico

— Maria è simbolica.

« Essa appartiene alla simbolica cristiana, ma non alla storia, a differenza del Cristo.

« In questa linea, Brown tenta presentare sinteticamente *Lc.* 1-2; *Giov.* 2, 1-12; 19, 25-27 (i soli testi biblici che presentano la fisionomia spirituale di Maria) non come l'espressione di ricordi e tradizioni sugli avvenimenti, ma come estrapolazione simbolica delle pericopi sinottiche sulla famiglia di Gesù: *Mia madre e i miei fratelli sono quelli che fanno la volontà del Padre mio* (*Mc.* 3, 20-21. 31-35; *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21 e 11, 28).

« La genesi sarebbe la seguente: L'opposizione che il nucleo sinottico di Mt. e Mc. stabilisce tra i legami *secondo la carne* e *secondo la fede*, Luca l'attenua in 8, 21 sopprimendo l'interrogazione *Chi è la Madre mia?* e lo sguardo attorno mediante il quale Gesù oppone Maria ai discepoli. Nell'Evangelo della Infanzia egli sviluppa la riconciliazione così abbozzata. Le dà corpo in una costituzione letteraria in cui Maria appare precisamente come un modello di fede. Si tratta dunque di una finzione.

« Il versetto-chiave dell'Evangelo dell'Annunziazione *Lc.* 1, 35 sarebbe una proiezione della cristologia arcaica di *Rom.* 1, 3: colui che Paolo dichiara *"Figlio di Dio* con *potenza*, secondo lo *Spirito di Santità* mediante la sua Resurrezione", Luca lo dichiara tale fin dall'origine applicando lo stesso schema e gli stessi termini alla sua *concezione*: "Lo *Spirito Santo* verrà su di te e la *potenza* dell'Altissimo (...) ti coprirà della sua ombra. Per questo l'essere *santo* che nascerà da te sarà chiamato *Figlio di Dio*" (*Lc.* 1, 35).

« Il *Fiat* di Maria: "Che sia fatto di me secondo la Sua Parola" (*Lc.* 1, 38) non farebbe altro che riprendere, in onore di Maria, la parola con cui Gesù caratterizza la sua vera famiglia in 8, 19-21: *"Colui che fa la volontà del Padre mio..."*.

« Per la visita a S. Elisabetta, il materiale utilizzato sarebbe *Lc.* 11, 28: Beato il seno che t'ha portato...

Beati piuttosto coloro che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica ».

« Di questi due elogi — secondo la carne e secondo lo spirito — che la tradizione sinottica metteva in contrasto e opposizione, *Lc.* 1, 42-45 fa la sintesi, là dove Elisabetta glorifica Maria secondo la carne e secondo la fede:

Benedetta tu tra le donne e benedetto è il frutto del tuo seno.

Felice quella che ha creduto, perché si compiranno le parole dettele da parte del Signore.

« Secondo metodi analoghi Brown spiega le due pericopi del IV Evangelo, *Giov.* 2 (Cana) sarebbe una drammatizzazione, ispirata dalla parabola del "vino nuovo" e degli "otri nuovi", associata a qualche leggenda (presunta) tratta da qualche evangelo dell'infanzia, in cui Gesù avrebbe cambiato l'acqua in vino, come cambiava gli uccelli di creta in uccelli vivi nello *pseudo-Matteo*, 28.

« *Giov.* 19, 25-27 situerebbe in modo fittizio (anche qui una finzione) Maria al Calvario, come Luca La situa (in maniera ugualmente fittizia) alla Pentecoste, secondo *Atti* 1, 14; il disegno dell'evangelista infatti è quello sempre di completare la relazione familiare della Madre di Gesù attribuendole i caratteri del vero discepolo » (83 ss.) (17).

Il Laurentin ha buon gioco nel rilevare punto per punto l'infondatezza, l'inesistenza dei rapporti, rilevati dal Brown, con il nessun valore delle illazioni fattene; gli a-priori che fondano la sua ricostruzione; i limiti e gli errori cui porta il metodo

(17) X. Léon-Dofour (vedi: *Recherches de Science Religieuse*, 1978, pp. 128-131) è entusiasta del grosso volume del Brown. La recensione è un elogio: « Raymond E. Brown, al quale dobbiamo il magistrale commento al IV Evangelo, offre un'opera monumentale su "i racconti dell'infanzia", sotto il titolo *La nascita del Messia*. Questo commento giunge a buon punto, non soltanto per il fatto della sua qualità esegetica, ma anche in ragione delle necessità pastorali [per aumentare la confusione, il turbamento delle coscienze, e condurre alla perdita della fede]. La predicazione e la pietà, che si erano lasciate invadere a poco a poco dalla leggenda [i racconti di *Mt.* e di *Lc.*], rischiano attualmente di trovarsi in pieno disorientamento; per il fatto del genere letterario di questi racconti, non si osa più parlare con convinzione della loro portata teologica [ma se si tratta di favole, a che pro parlare di "portata teologica"; su che cosa fondarla?]. Ecco dunque — continua, imperterrito, X. Léon-Dofour — circa 600 pagine che sono le benvenute e che meriterebbero [questo sì, e non traduzione, già fatta, del grosso volume di McHugh, secondo il p. X.] una traduzione in lingua francese ».

E così di seguito. Nessuna meraviglia per tale plauso. X. Léon-Dufour è un altro assertore del metodo storico-critico ed è arrivato a negare la risurrezione corporea di Gesù, maltrattando i testi biblici: F. SPADAFORA, *La risurrezione di Gesù*, Rovigo 1978, espone e confuta le tesi che il p. X. prende da un pastore protestante.

storico-critico, prescelto ed adoperato come unico strumento valido di lavoro.

Il Laurentin pertinentemente rileva nella conclusione quali siano i criteri appropriati da seguire nella esegesi della Parola di Dio e di questi capitoli in particolare.

Ritorneremo su questi criteri. Prima vogliamo battere in breccia l'errore di fondo o l'errata pregiudiziale da cui piglia le mosse il « blasonato » esegeta americano.

Ci sono pochi versetti dei Sinottici che vengono chiamati in causa per opporli all'evangelo dell'infanzia: ne ho scritto in sintesi nel volume già ricordato *De Mariologia et oecumenismo*, pp. 121-132: *De locis sic dictis antimariologicis in Sacra Scriptura*: « Alcuni esegeti moderni, i quali propongono quella che è stata definita "umanizzazione" della Vergine Maria, interpretano in modo indebito e del tutto erroneo le parole di Gesù N.S. in *Io.* 2-1-11 ("quid mihi et tibi mulier?"); in *Mt.* 12-48; *Mc.* 3, 33 specialmente se si congiungono i vv. 31-35 con i vv. 20 s.; *Lc.* 8, 21 ("quae est mater mea?"); ancora *Lc.* 11, 27 s.; ed infine *Lc.* 2, 42-50 ("et parentes eius non intellexerunt verbum...") ».

Mi riferivo agli autori cattolici, seguaci e divulgatori del Gaechter (18). Questo rapporto già da tempo era sfruttato dai razionalisti: citavo ad esempio E. Renan, *Vie de Jésus*, ristampa, Paris 1945, p. 35 e J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin² 1909, p. 28 (19). Davvero *nihil sub sole novum* (*Eccle.* 1, 10); in particolare in campo esegetico.

Ed il Brown parte da questi testi sinottici. Opera una scelta: ritiene storici e validi soltanto questi pochi versetti; *crede assodata, certa la esegesi che di essi hanno dato alcuni razionalisti*;

---

(18) Oltre ai Sinottici, com'è facile rilevare, occupa un posto preminente nel sistema dell'umanizzazione l'episodio di Maria alle nozze di Cana (*Io.* 2) e lo smarrimento di Gesù al Tempio (*Lc.* 2, 42-50). Nell'articolo citato esponevo le obiezioni proposte e davo in sintesi la retta esegesi, comune, ben può dirsi, ai commenti dei migliori esegeti.

I testi sono ripresi e spiegati nel mio libro *Maria SS. nella Sacra Scrittura*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1963.

(19) Vedi *Maria SS.*, ora cit., pp. 50 e 65.

* J. Wellhausen univa i vv. 31-35 di *Mc.* 3 con i vv. 20 s.; associava Maria al proposito dei parenti di ricondurre con la forza Gesù a Nazareth; l'associava al giudizio: « E' un esaltato » e quindi concludeva che non erano storici i cosiddetti Evangeli dell'Infanzia (*Mt.* 1-2 e *Lc.* 1-2), ma soltanto mito e leggenda, a cominciare dalla concezione verginale di Gesù. Ed il * Renan: « La leggenda si compiace nel mostrarlo fin dall'infanzia in rivolta contro l'autorità paterna..., per seguire la sua vocazione (*Lc.* 2, 42-50). E' sicuro, almeno, che le relazioni di parentela furono per lui [Gesù N.S.] cosa trascurabile. A momenti lo si trova duro verso la sua famiglia (*Mt.* 12, 48; *Mc.* 3, 33; *Lc.* 8, 21; *Io.* 2, 4) ». E cita anche *Lc.* 11, 27 s.

e li pone in netto contrasto con quanto viene narrato, specialmente, in *Lc.* 1-2 della Madonna e di Gesù. Quindi formula l'ipotesi che Luca avrebbe attenuato particolarmente il testo « antimariologico » di Marco, per dare quindi nello scritto (*Lc.* 1-2) molto tardivo rispetto al resto, del suo evangelo, la figura idealizzata, simbolica della Vergine.

Ora è proprio la premessa che è fasulla e non regge. Per i testi citati, l'esegesi prescelta, *a dir poco*, non è la sola, non è affatto certa; né ci si può fermare ad una frase estraendola dal contesto prossimo e remoto. Se la base è fragile, peggio ancora insostenibile, tutta la grossa statua rovina in frantumi.

Né meno sballata è la pretesa di sconvolgere l'ordine attuale dei testi: nell'opera di Luca, l'unica a nostra disposizione, troviamo prima i racconti dell'infanzia, e poi nel corso dell' evangelo l'episodio conservato anche da *Mt.* e *Mc.* Evidentemente, i lettori, ad incominciare dall'ottimo Teofilo, fino all'ultimo fedele dei nostri giorni, dopo aver letto i primi due capitoli, che illustrano così bene i privilegi, le prerogative di Maria SS., e la divinità di Gesù, arrivati al c. 8, vedono l'episodio dell'incontro di Maria SS. ed altri parenti con Gesù, alla luce di tutti i capitoli precedenti. A nessuno logicamente viene in mente di capovolgere i termini. Lo stesso si dica per *Mt.* 1-2 in rapporto con il resto dell'evangelo. Luca (lo stesso vale per *Mt.*) raccolse le notizie sull'infanzia di Gesù insieme alle altre e le dispose « con ordine » dopo averle accuratamente vagliate, come egli stesso tiene a precisare nel prologo (1, 1-4).

Esegesi dei brani evangelici male interpretati dal Brown

La dotta e piacevole rivista « *Bible et vie chrétienne* » edita dal 1954 sotto la direzione dell'Abbazia di Maredsous, ha dedicato un numero a Maria SS.: *L'épouse de la Parole* (20). In esso, C. Charlier ha pubblicato l'articolo *La discrétion des Evangiles sur la Vierge* (21).

Premessa la constatazione delle pochissime notizie offerteci dagli Evangeli su Maria SS.; del silenzio degli altri scritti ispirati... l'A. afferma che tale fatto « nasconde un disegno divino e il cristiano ... deve meditare su questo mistero ».

E' quel che intende fare il dotto Benedettino, in questo articolo: « Il metodo più tradizionale della Chiesa è sempre stato

(20) Sept.-nov., 1954, num. 7, p. 114.

(21) Dom Célestin Charlier, O.S.B., pp. 42-58.

d'interpretare la Scrittura con la Scrittura. Dunque bisogna cercare prima di tutto negli Evangeli medesimi le ragioni della loro discrezione nei confronti della Vergine ».

Orbene sono due i passi evangelici che darebbero le chiavi del misterioso silenzio o, ancor meglio, della mirabile discrezione, che fu di esempio alla Chiesa primitiva: *Mc.* 3, 20-35 (con i paralleli *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21) e *Lc.* 11, 27-28.

Al primo è assimilato, o meglio addotto come conferma, *Lc.* 2, 49: la risposta cioè di Gesù fanciullo a Maria, in occasione del suo ritrovamento nel Tempio.

E' facile rilevare che il parallelismo di *Mt.* e *Lc.* con *Mc.* si restringe a pochissimi versetti; mentre *Mc.* 3, 20 s. sta completamente a sé.

Ora *Mc.* 3, 20-21 fa parte del medesimo episodio presentato anche da *Mt.* e *Lc.*? D. Charlier lo suppone, ed è stata un po' l'esegesi comune; e ricostruisce la scena partendo da tale presupposto.

Lo sviluppo dell'episodio (*Mc.* 3, 20-21) è noto. Dopo il discorso del monte e la scelta degli Apostoli... Gesù rientra a casa, e la folla si aduna ben presto. Siamo a Cafarnao.

Mc. 3, 20 Kai érchetai eis oikon; kai sunerchetai pàlin o ochlos, òste mé dùnastaì autùs medé àrton faghéin. 21 Kài akùsantes òi par'autù ecsélton kratésai autòn; élegon gar òti ecséste.

La Volgata: 20 Et veniunt ad domum: et convenit iterum turbam ita ut non possent neque panem manducare. 21 Et cum audissent sui, exierunt tenere eum: dicebant enim quoniam in furorem versus est.

Le traduzioni divergono. Segue nei vv. 22-30 l'intervento degli Scribi che calunniano Gesù, il quale scaccerebbe i demoni, col potere di Satana; Gesù controbatte le loro velenose insinuazioni. Ha appena finito ed ecco « vengono sua madre e i suoi fratelli » (o più esattamente « cugini », « parenti »), che rimangono ai margini della folla; la gente comunica a Gesù la loro presenza ed Egli prende occasione di quest'annunzio per l'alto insegnamento: nel nuovo Regno quel che conta è la pratica della vita soprannaturale, altro che questione di razza, come erroneamente credevano i Giudei; nel nuovo Regno non ci sono privilegi estranei ai valori dello spirito (vv. 31-35 in parallelismo con *Mt.* e *Lc.*).

Ed ecco l'esegesi dello Charlier: « I *suoi* (che identifica con i parenti, v. 31) allarmati per l'attività svolta da Gesù, lo giudicano un esaltato » (è fuori di sé) e « uscirono per imposses-

sarsi di lui » (v. 20 s.). Infine, dopo l'episodio degli Scribi, « arrivano la Madre sua e i suoi fratelli... e, fermatisi di fuori, lo mandarono a chiamare. Essendosi tanta gente seduta intorno a lui, gli dicono: — Ecco tua madre e i tuoi fratelli qui di fuori ti cercano —.

Ma Egli rispose loro: — Chi è la Madre mia, e chi sono i miei fratelli? — E, rivolgendo lo sguardo su coloro che gli sedevano intorno, disse: — Ecco qua, la madre mia e i miei fratelli; poiché chiunque fa la Volontà di Dio, quegli è mio fratello, sorella e madre. — (vv. 31-35).

Ma per *Mc.* 3, 20-21, tre possono dirsi le versioni ben distinte attualmente in vigore: la 1.a è quella presentata dallo Charlier: « i suoi » sono i parenti che vengono a Cafarnao da Nazareth per ricondurvi Gesù, ritenendolo per lo meno « esagerato », senza moderazione (!).

Con questa differenza: tutti gli autori cattolici (Lagrange, Prat...) escludono assolutamente da Maria i sentimenti negativi attribuiti ai « parenti ». Maria è presente come Madre affettuosa, conscia della divinità del Figlio.

Ma l'esegesi proposta dei vv. 20-21 non è priva di enormi difficoltà contestuali, sintattiche e lessicografiche.

Nazareth dista da Cafarnao ben 30 km., e notevole è il dislivello; è pertanto impossibile lo svolgimento degli episodi narrati da Marco, nella successione che il testo manifestamente esige: cioè nella stessa circostanza, nello stesso ambiente locale, espresso dalla precisazione iniziale: « Entra o entrano in casa », s'aduna la folla, risponde agli Scribi, e a quanti gli annunziano che « sua madre e i parenti » stan lì fuori. Soltanto dopo ha inizio una nuova pericope: Gesù è sulla riva del lago e, per parlare alla folla, sale su una barca.

Lo stesso fatto che Gesù è a mensa con i suoi apostoli dimostra quanto sia falsa la rappresentazione di un Gesù affatto trascurato per le più normali esigenze, per sé e particolarmente per i suoi discepoli.

L'esegesi comune forza evidentemente l'espressione « tanto che non potevano neppure prender cibo », che nel vivo racconto di Marco è una pennellata, un modo di dire popolare, per sottolineare il sincero e spontaneo sentimento della folla, che continuamente accorre a Gesù. Marco l'usa ancora, cf. 6, 31.

Si rappresentano « i parenti » preoccupati dell'ira dei capi e desiderosi di riportare Gesù nel nascondimento di Nazareth, mentre, con precisione, ci consta proprio il contrario, vedi *Io.* 7, 1-5: « Or la festa dei Giudei, quella delle Capanne, era vicina. Gli dissero dunque i suoi fratelli (= parenti, cugini): — Partiti

di qua (la Galilea) e va' in Giudea; dato che operi tali cose, mostrati al mondo. — I suoi fratelli, infatti, non credevano in Lui ».

E' evidente che i « fratelli » sono presi anche loro dall'idea, come persino i Dodici, di un Messia glorioso, nazionale; secondo loro, la festa gioiosa delle Capanne è un'occasione propizia per l'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme, in mezzo a un bel corteo di Galilei risoluti, pronti a vincere e debellare ogni resistenza e fondare il nuovo Regno.

Lo stesso testo esige un'esegesi diversa.

« E viene nella casa »: Gesù e i Dodici (3, 13-19). Non c'è dubbio: subito dopo si parla al plurale « non potevano prender cibo »; la maggior parte dei codici posero senz'altro il plurale. « Nella casa »: in *Mc.* manca l'articolo anche quando si tratta della stessa casa determinata, cf. 2, 1 e 9, 33.

Entrano: spesso così in *Mc. érchetai éis*; è quel che risulta ovviamente: nel v. seguente, i discepoli (òi par'autù) *escono* dalla casa dove sono entrati e dove stanno per prendere cibo.

« E si aduna ancora una volta la folla ». Accanto alla figura dominante di Gesù con i Dodici, ecco l'abituale affollarsi della gente, così caro a san Marco, con la sua insistente, fiduciosa ricerca di Gesù.

La folla s'aduna, evidentemente intorno alla casa; non vi penetra; la reazione degli Apostoli, infatti, è solo causata dall' udito... (akùontes). La folla aumenta; la gente preme (cf. 1, 33; 3, 9-10; 9, 15 ecc.); vorrebbe vedere, sentire il Maestro, ottenere guarigioni (cf. 1, 35-39. 45; ecc.); molti arrivano allora da lontano (cf. 3, 7-8). E' naturale il rumoreggiare che ne consegue, che insorge tra i più vicini all'ingresso, in posto di privilegio, e quelli che cercano di avvicinarsi.

Tutto ciò esprime pittorescamente e concisamente san Marco con il semplice kài akùsantes. Né c'è bisogno di molta erudizione per stabilire e capire che akùo va inteso... nel suo proprio significato, come sempre altrove in *Mc.!* Come non è necessaria alcuna arguzia per spiegare la forma verbale: l'aoristo, in molti altri casi, è adoperato da Marco per lo svolgersi al presente di un'unica e semplice scena; il lettore ricordi *idòntes* di 9, 14 s. L'aoristo indica che l'azione del participio precede sia pure di pochissimo quella espressa dal verbo centrale: nient'altro.

« Quelli che erano intorno a Gesù », « qui ad eum pertinebant »: *òi par'autù*: cf. ad es. I *Mach.* 9, 44 e l'uso molto frequente del greco comune, la koiné.

Secondo gli autori della spiegazione precedente, *òi par'autù* può indicare anche « i parenti » e citano *Prov.* 31, 21 (LXX) e *Dan.* 5, 33 (l'episodio di Susanna, nel greco). Ma in tutto il Nuovo Testamento, non c'è esempio in cui « i parenti » vengano designati in tal modo o con qualche formula affine. Anzi, negli Evangeli, dovunque si tratta di uomini legati da consanguineità, omessa qualsiasi circonlocuzione, viene espressa col termine diretto e proprio la suddetta parentela: s. Marco adopera adelfòs, gonéis, ecc. Mentre per indicare i Dodici, lo stesso Marco afferma con *mathetài* (2, 23; 3, 7-9 ecc.) varie espressioni: 1, 37 *Simon kài òi met'autù*; 5, 40; cf. 3, 14.

Il contesto poi non lascia dubbi: qui si tratta dei Dodici che il Cristo ha appena scelti; che sono entrati con Lui nella casa e che ora ne escono.

Ecsélton « uscirono ». Bisogna rispettare il senso proprio, ovvio: senso, *sempre e soltanto* presente in Marco. L'esemplificazione è in ogni concordanza, il Wimmer (22) offre una trentina di passi; *ecsérchomai* ha sempre il significato di « *uscire dal luogo già nominato* »: 5, 13, 30; 6, 24. 34; 9, 26. 29 ecc.

Escono dalla casa dove erano entrati e dove stavano per prendere cibo; sono appunto gli Apostoli.

Kratésai: « rattenere, trattenere », come in *Lc.* 24, 16 « i loro occhi *erano trattenuti* perché non lo riconoscessero » è detto dei due in cammino verso Emmaus. Ancora, cf. *Apoc.* 7, 1. Nello stesso s. Marco, *kratéin* riveste significati diversi: « arrestare » 6, 17; « aderire ad una tradizione », « osservarla » 7, 3 s. 8; Gesù « *prende* » la mano del giovane ossesso e lo solleva ormai guarito; così ancora 5, 41.

Kratésai *autòn*: da quanto detto finora, non c'è dubbio: il pronome si riferisce alla folla (*o òchlos*, maschile in greco), del versetto precedente: « uscirono per trattenerla », per « frenarne l'impeto ».

'Elegon gar, dà la ragione dell'intervento degli Apostoli: sono essi che esclamano: « essa (la folla) è fuori di sé ».

Ecséste, sempre adoperato per la folla: *Mc.* 2, 12 « ita ut *mirarentur* omnes » per la guarigione del paralitico, operata da Gesù; cf. *Mc.* 5, 42; 6, 51 e *Mt.* 12, 23. In tutto il Nuovo Testamento *ecsistànai* non è mai adoperato per « insanire ».

---

(22) A. WIMMER, O.S.B., *Apostolos quosdam exisse, ut Iesum domum ducerent*, in *Verbum Domini* 31 (1953) 131-143; a pag. 133 nelle tre note 5, 6, 7.

Ecco dunque la traduzione di *Mc.* 3, 20-21:

« E viene nella casa. E si aduna ancora una volta la folla, sicché essi non potevano neppure prender cibo. E sentendo, quelli ch'eran con lui uscirono per rattenerla, dicendo: (Essa) è fuor di sé » (esagera).

Con ogni verisimiglianza, la casa è quella di Pietro: cf. 1, 29-31: « E subito, uscito dalla sinagoga (siamo sempre a Cafarnao), venne alla casa (anche qui *érchomai éis*) di Simone e Andrea, con Giacomo e Giovanni. La suocera di Simone giaceva con febbre e gli si rivolgono per lei; e appressatosi (partic. aoristo) la sollevò, presa (*kratésas*) la di lei mano e la febbre la lasciò e serviva ad essi ».

E senz'altro a Pietro dobbiamo i due versetti (3, 20-21) che ci offrono uno dei particolari tipici, proprio del secondo Evangelo. Pietro, nel suo continuo rilevare l'entusiasmo, l'affetto della folla per Gesù, doveva narrare con singolare compiacenza, la scena che lo vide — possiamo dire quasi con certezza, dato il suo carattere, e la qualità di padrone di casa — protagonista principale.

Tanto era nella folla l'impulso verso Gesù, il desiderio di vederLo, di sentirLo, che non gli davan quasi respiro; e i Dodici, nella circostanza descritta, sentendo il suo rumoreggiare all'esterno, temettero non si riversasse all'interno della casa... e intervennero con la loro rude energia per rattenerla.

Tale esegesi, già ricordata da J. Knabenbauer, *Ev. secundum Marcum*, Cursus Sacrae Scripturae, Paris 1894, p. 106: « Altri spiegano: sono i discepoli che stanno con Gesù a uscire per frenare l'impeto della folla; e sono essi a dire della folla che è "fuori di sé", per l'entusiasmo »; fu ripresa da G. Hartmann, *Mk.* 3, 20 s. in *Biblische Zeitschrift* 11 (1913) 249-279. Quindi sostenuta, difesa da P. De Ambroggi, *La pretesa «follia» di Gesù in Mc.* 3, 21, in *La Scuola Cattolica* 60 (1932) 138-142; P. Rösch, (1929); Pölzl-Innitzer, *Comm de Mc.*[3] 1936, p. 99 s.; J. E. Steinmueller (1942); A. H. Dirksen (1942); P. J. Gannon S. J. (1944); con alcune varianti, ma con energica rilevazione degli inconvenienti della esegesi comune: A. Wimmer, già citato, (1953); F. Spadafora, *Entusiasmo della folla frenato dagli Apostoli o proposito energico dei parenti di Gesù? (Mc.* 3, 20-21), in *Rivista Biblica Ital.* 4 (1956) 98-113. 193-217; e quindi in un contesto più ampio sullo stile, sul modo di comporre dell'evangelista s. Marco, in *Saggi di critica e di esegesi biblica*, Lateranum, Roma 1962, pp. 148-201. P. F. M. Uricchio - P. G. M. Stano, *Vangelo secondo s. Marco*, Torino-Roma, ed. Marietti, 1966: a p. 255 riconosce « *òi par'autù* », Hartmann, Lohmeyer,

p. 77; Staab, 24; Wimmer, *VD* 31 (1953) 131 ss. l'intendono dei discepoli o di altri. Sul piano biblico e teologico, ambedue le interpretazioni (« discepoli » o « parenti ») sono ammissibili.

Soltanto Gaechter, Charlier, quanti cioè vogliono operare « l'umanizzazione » della Vergine Santa, hanno prescelto la esegesi comune, facendo propria — contro i grandi esegeti cattolici — l'esegesi dei razionalisti, che accomunano la Madre di Gesù ai « parenti », tribuendole gli stessi sentimenti. Sentiamo lo Charlier (p. 45): « L'impressione d'insieme che l'episodio (*Mc.* 3, 20-35) suscita è dunque molto penosa. I due gruppi (Scribi e "parenti") fanno più o meno figura di oppositori. Gli uni e gli altri si oppongono ai vari credenti che riconoscono in Gesù lo Spirito di Dio e comprendono le esigenze rivoluzionarie del suo messaggio ».

Tra questi veri credenti sono la folla, sono i discepoli... ma non sarebbe Maria! Sono i discepoli che, almeno a Cana, dopo il miracolo compiuto da Gesù, avevano compreso e creduto... quanto la Madonna, che pur aveva chiesto e ottenuto quel miracolo, ancora non ha compreso!

Maria, infatti, dallo Charlier viene associata ai « parenti », sia pure con le dovute sfumature; Maria non è con i « veri credenti! ».

Mc. 3, 20-21 invece non ha nulla a che fare con i parenti di Gesù che intervengono dopo il gruppo degli Scribi, nei versi 31-35: versetti che sono sinottici; li troviamo in *Mt.* 12, 46-50; *Lc.* 8, 19-21; mentre *Mc.* 3, 20-21 costituisce un particolare soltanto di s. Marco (23).

Per tale pericope sinottica, nessuna difficoltà. Le parole di Gesù (*Mc.* 3, 31-35) saranno spiegate, come in *Mt.* e *Lc.*; così come stanno; non c'è collegamento alcuno con *Mc.* 3, 20-21.

Allora potremo leggere insieme e condividere quanto lo

---

(23) Vengono così a cadere, ancor più nella nuova esegesi, le affrettate conclusioni, tratte con l'argomento ex silentio, dal nostro episodio, ad es.: * W. Gründmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957, p. 379: « I racconti dell'infanzia appartengono allo strato più recente della tradizione. L'evangelista Marco non li conosce e non li usa. Anzi, contiene materiali tradizionali che sembrano escluderli, come la posizione della famiglia di Gesù nei suoi riguardi, che sembra impossibile, se le circostanze della nascita gli fossero note, o la posizione degli abitanti di Nazareth che nulla lasciano capire di una conoscenza degli eventi meravigliosi in occasione della nascita di Gesù (*Mc.* 3, 20 s.; 31 s.; 61 s.) ».

« E' probabile che il silenzio di *Mc.* (scriveva * Taylor, *The Historical Evidence for the Virgin Birth*, Oxford 1920, p. 12) deve essere spiegato in funzione della ignoranza, da parte dell'evangelista, della tradizione riguardante la concezione verginale ».

Charlier scrive. « Non è difficile discernere l'insegnamento ispirato — contenuto nel brano in esame — tanto esso si connette all'orientazione fondamentale del pensiero di Gesù... Gesù intende sottolineare il carattere essenzialmente spirituale del suo Regno... ».

In altri termini: nessun privilegio di razza può valere nei confronti del Regno di Dio che Gesù è venuto a fondare; non si tratta, infatti, di Regno materiale, terrestre... ma di Regno spirituale.

E' il tema del discorso con Nicodemo (*Io.* 3, 1-15); è il tema del discorso di Cafarnao (*Io.* 6); il tema di molte parabole (*Mt.* 13).

Per sottolineare tale dottrina, sulla quale il Divin Salvatore insisteva tanto, data la mentalità opposta così radicata nei Giudei, quale occasione migliore di questa, offertagli dalla visita di Maria e dei suoi parenti?

Ecco lì la sua Madre diletta, ebbene anche un tale rapporto così intimo e particolare, sarebbe ben poco, non sarebbe considerato, in ordine al Regno di Dio; quel che conta è la conformità al volere dell'Eterno, è la perfezione spirituale.

« Se uno non rinasce da acqua e dallo Spirito non può entrare nel Regno di Dio », aveva detto Gesù a Nicodemo. Le parole di Gesù nella nostra pericope erano per la folla. La Vergine Santissima ne comprendeva benissimo tutta la verità. « Nessun privilegio umano autorizza ad emettere la minima pretensione sul Regno di Dio » (Charlier).

Che Gesù si esprima in modo quasi paradossale, non è una novità; chiunque ha familiari i libri profetici e conosce i santi evangeli, non penserà mai di fermarsi servilmente alla lettera. « Se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo... se la tua mano ti scandalizza, troncala... E' più facile che un cammello passi per la cruna di un ago... ».

Ma qui bisogna fermarsi. Parlare di « rinunzie di Gesù », che « sacrificherebbe » l'affetto per la Madre sua, e così via, è addirittura ingiustificato e più che fantastico.

Se gli Evangelisti pochissimo ci han detto di Maria, tra il poco, molto poco, che ci dicono di Gesù, l'è semplicemente perché soltanto i punti essenziali, fissati nella catechesi, e indispensabili per la evangelizzazione, essi intendevano consegnare per iscritto, a complemento della catechesi orale, senz'altro più ricca, varia e completa, corrispondentemente allo scopo perseguito da ciascuno di essi.

Matteo, ad esempio, intende dimostrare ai Giudei che Gesù

è il vero Messia preannunziato dalle profezie del Vecchio Testamento; i suoi due capitoli dell'infanzia, rientrano esattamente in questo scopo; Matteo riferisce unicamente fatti che realizzano altrettante profezie: il dubbio di Giuseppe — concezione verginale di Maria e nascita di Gesù, con *Is.* 7, 14; visita dei Magi, con *Mi.* 5, 2; fuga in Egitto e uccisione dei bimbi, con l'applicazione di *Os.* 11-1 e *Ger.* 31, 15.

Le osservazioni fatte, valgono ancor più per *Lc.* 11, 27-28. Gesù inculca l'insegnamento su esposto, confermando l'elogio che una donna del popolo fa della Madre sua. « *Cette louange, il se contente donc de renchérir sur Elle et de la purifier* » (Charlier p. 50).

Non c'era bisogno di « purificare » l'elogio spontaneo, che conserva sempre e in ogni luogo il suo valore profondamente umano. Gesù lo conferma; e ne piglia occasione, per sottolineare ancora una volta la necessità della perfezione spirituale di fare la volontà di Dio: « Ancor più beati coloro che ascoltano la parola di Dio e l'osservano »; e Maria in ciò non ha pari al mondo: già santa Elisabetta esclamava di Lei: — Beata colei che ha creduto. — (*Lc.* 1, 45).

A conferma della falsa esegesi « umanizzatrice », lo Charlier col Gaechter cita *Lc.* 2, 46-50. Gesù dodicenne al Tempio: « Perché mi cercavate? Non sapevate ch'io devo trovarmi nella casa del Padre mio? Ma essi (Maria e Giuseppe) *non compresero ciò ch'egli aveva loro detto* ». E' stato scritto: Gesù rivendica la sua piena indipendenza da Maria e da Giuseppe, per tutto quel che riguarda la sua missione. Maria non comprende la risposta di Gesù: nulla sa del Figlio.

Esegesi. Il silenzio della vita nascosta, nella Sacra Famiglia a Nazareth, continuò assoluto, per circa trent'anni; questa è la unica eccezione riferitaci. Il divino Fanciullo, *senza avvisare* i suoi genitori rimane a Gerusalemme. Nel ritrovarlo tra i Dottori, mentre manifesta un tenue raggio della sua sapienza divina, Maria tutta in preda al suo dolore e alla sua sorpresa, davanti a quell'areopago: « Figlio, perché hai fatto ciò? Ecco che *tuo padre* ed io ansiosamente ti abbiamo cercato ». E' un amorevole lamento, affatto spontaneo, uscito dal cuore (24).

« Il Fanciullo, di cui si ammiravano le risposte, disse allora quanto gli stessi Scribi non poterono comprendere: "Perché

(24) Cf. M. J. Lagrange, comm. a Luc. P. André Fernandez, *Vita di Gesù Cristo*[2], Istituto Poligr. dello Stato, Roma 1961, p. 104 ss. L'episodio vi è ricostruito in tutti i suoi dettagli e con la consueta chiarezza e precisione. L. Marchal, ne la *S.te Bible*, Pirot-Clamer X, 1946, p. 62.

cercarmi? Non sapevate che io devo essere presso il Padre mio?" (Lagrange, Marchal).

« Egli chiama Dio suo Padre, nel senso speciale, unico, forse in opposizione alla parola di Maria » (Marchal).

E Gesù fa tale precisazione, indirettamente, nella risposta al lamento materno. Perché hai fatto questo: perché ci hai abbandonati, sei rimasto qui, *senza avvisarci, senza dirci nulla?* Sostanzialmente, Gesù risponde: « Ho ubbidito ad un disegno divino »; il vostro affanno è stato causato dall'affetto.

Il disegno divino comportava che Gesù rimanesse nel Tempio, per manifestare un raggio del suo vero essere. Ora, tale manifestazione è completa circa la natura divina di Gesù, vero Figlio di Dio, *solo* nelle parole in risposta all'intervento spontaneo di Maria. Tale intervento era *la circostanza provvidenziale,* parte anch'essa del disegno divino. Gesù nella sua risposta non spiega, non accenna *esplicitamente* a questa circostanza; parla del disegno divino, ma perché non avvisare Maria e Giuseppe? Anche questo, anzi proprio questo, rientrava in quel disegno. Ma Gesù non lo rileva esplicitamente.

Ecco quanto i genitori, allora, non capirono.

La risposta di Gesù ha uno scopo ben chiaro nel contesto lucano di questi capitoli: alla nascita di Gesù nella grotta (nascondimento), fa riscontro l'intervento celeste, le rivelazioni angeliche, l'adorazione dei pastori, la divulgazione del grande mistero: la nascita del Redentore, nell'inno degli Angeli; nella Presentazione al Tempio: Maria va a compiere le prescrizioni della Legge, come una qualsiasi puerpera e riscatta il suo « primogenito », ed ecco gli interventi ispirati del vecchio Simeone e della profetessa Anna che celebrano nel Bambino il Redentore « *luce delle genti,* gloria d'Israele » e predicono le sofferenze della Corredentrice; nella vita nascosta di Nazareth, quella ora esaminata è la manifestazione straordinaria, voluta dall'Eterno, e che consiste, non tanto nella sapienza dimostrata nelle risposte ai Dottori, quanto nelle parole di Gesù e Maria, contenenti l'esplicita affermazione della Sua origine e natura divina: vero Figlio di Dio. Dalla ricca bibliografia appare la varietà delle esegesi (25).

---

(25) Vedi il Nostro studio: « *Et ipsi non intellexerunt verbum* » in *Divinitas* 11 (1967) 55-70. Bibliografia: *Commenti esegetici:* Dionysius Carth., Paris 1542; J. Maldonatus († 1583), *Commentarius in quattuor Evangelistas* (II: in Lucam et Joannem), I-II, Magonza 1874; F. Toletus, *Commentarii in evangelicam historiam,* II, Coloniae Agripp. 1602; C. Jansenius, *Tetrateucus seu Commentarius in sancta J. C. Evangelia,* ed. nova, Lovanio 1699, p. 487; C. A. Lapide († 1637), *Comm. in Scriptura S.,* Paris 1860; *Scripturae S. Cursus Com-*

Come si può attribuire a Maria l'ignoranza circa il vero essere del suo Figliuolo, quando lo stesso Luca ci ha dipinto Maria SS. nel suo colloquio con l'Angelo, all'annunziazione; e la di Lei attenzione ai segni, alle rivelazioni straordinarie: con Elisabetta (il Magnificat), i pastori, il vecchio Simeone, la pro-

---

pletus, Paris 1840, vol. XXII, coll. 462-467, col commento di Lucas Brugensis († 1642); P. Schanz, Tübingen 1883; A. Liagre, *Commentarius in libros historicos N. T.* (II in Lucam), Tournai 1889; P. Riezler, Brescia 1900; L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, t. VII, Paris 1901; J. Knabenbauer, Paris 1905²; M. J. Lagrange, Paris 1927³; L. Marchal, *La S.te Bible*, Pirot-Clamer, X, Paris 1946; J. Dillersberg, Salzburg 1947; A. Valensin-J. Huby, (Verbum Salutis), tr. it. Roma 1956: J. Schmid, (*Regensburgerbibel*), tr. it., Brescia 1957; Juan Leal, (*La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, I), Madrid 1961, p. 606 s.; Manuel de Tuya, *Evangelios*, Biblia Comentada), Madrid 1964, p. 786 s.

Acattolici: * F. Godet, Neuchâtel 1888³ (I); * G. L. Hahn, Breslau 1894 (I); * A. Plummer, (The intern. crit. Commentary), Edinburgh 1901⁴; * H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, Tübingen 1901³; * Bernard Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, 9.a ed. del *Kommentar* di Meyer, Göttingen 1901; * Johannes Weiss, revisione del precedente, nella 8.a ed., Göttingen 1892; e Göttingen 1907 (nella collezione *Die Schriften des N.T.*); * J. Wellhausen, Berlin 1904; * E. Klostermann, Tübingen 1919; * Th. Zahn, *Kommentar zum N.T.*, Bd. III, Leipzig 1920; * W. Manson, (The Moffat N.T. Commentary), London 1948⁶; * Karl H. Rengstorf, (*Das Neue Testament Deutsch*, I), Göttingen 1963, p. 51.

Studi particolari: M.-J. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans s. Luc*, in *RB* 4 (1895) 179-183; M. A. Power, *Who were they who « understood not »?* in *Irish Theol. Quart.* 7 (1912) 261-281; 444-459; autoi (v. 50) che non compresero, sono gli astanti e non Giuseppe e Maria; L. Fonk, in *VD* 2 (1922) 18-25; G. G. Gomez, *Jesus en el Templo*, Murcia 1930, in partic. pp. 43-59; Patrick J. Temple, « *House* » *or* « *Business* » in *Lc.* 2, 49; in *CBQ* 1 (1939) 342-352; René Thibaut, *Le sens des Paroles du Christ*, Bruxelles 1940; José M. Bover, *Una nueva interpretacion de Lc.* 2, 50 in *Est. Biblicos* 10 (1951) 205-215; [presenta e fa sua la spiegazione del Thibaut, che così sintetizza nella *Sagrada Biblia* (J. M. Bover-F. Cantera), Madrid 1963³, p. 1660; « Este vers. (50) parece una observación retrospectiva, con que advierte san Lucas que ya Jesús habia avisado a Maria y José que se quedaba en Jerusalén, pero que ellos entonces no comprendieron sus palabras ». E traduce: « Y ellos no habian comprendido (piucchep.) la palabra que les había dicho »]; René Laurentin, *Structure et Theologie de Luc I-II*, (Etudes Bibliques), Paris 1957, pp. 23-63, 141-146, 165-175.

Alcune traduzioni e brevi commenti: Paul Joüon, *L'evangile de N. S. J. C.*, Paris 1930; K. Rösch, nel III vol. (N. T.) della *Die Heilige Schrift*, 7.a ed., Paderbon 1952; *La Sainte Bible de Jérusalem*, (format de poche), Paris 1956, in nota a 2, 49 (p. 1935): « Jésus conscient de devoirs envers *son* Père, réclame pour les remplir une indépendence absolue »; *La S. Bibbia*, S. Garofalo, Torino-Roma 1960, III, p. 153 s.; *La S. Bibbia*, del P. Alberto Vaccari, Firenze 1961, p. 1878; E. Osty-J. Trinquet, *Le Nouveau Testament*, Paris 1961², p. 155; *La Santa Bibbia* (dir. Evaristo Martin Nieto), Madrid 1964, p. 1212; *La S. Bibbia*, (diz. P. Bonaventura Mariani), Milano 1964, p. 1913 s.

Manuali: H. Lusseau-M. Collomb, IV, Paris 1932³, p. 329; J. Renié, IV, Paris 1948⁴, p. 324 in nota; H. Simon-G. Dorado, *N. T.*, I, Torino-Roma, Madrid 1960⁸, p. 347 s.

Teologie Bibliche: F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica* (Theol. Biblica, IV),

fetessa Anna... E' tutto il contesto che esclude una tale esegesi; certamente san Luca non ha inteso affermare tal cosa, in contrasto con tutto ciò che ha già scritto.

* * *

Infine, per l'episodio di Cana, è ancora il contesto a confermare la retta esegesi: « *Non han più vino* ». « *Perché rivolgermi questa domanda, o madonna?* La mia ora non è ancora venuta ».

« Donna » è termine di molto rispetto, che Gesù dalla Croce rivolgerà a Maria in un momento di affettuoso e commovente addio (cf. 19-26); equivale al termine italiano « madonna »... o al termine « signora » che in alcuni paesi, in tempi relativamente recenti, i figli rivolgevano alla madre.

« Con la frase: l'ora mia, Gesù che altrove allude alla sua passione, qui vuol dire: — Non è ancora giunto il tempo di manifestare pubblicamente la mia divinità per mezzo dei miracoli — » (A. Vaccari; cf. Lagrange, Lauck, Tillmann, Ceuppens, Power, Brinkmann...).

Torino-Roma 1951², pp. 171-174, chiarissima esposizione dei punti più comunemente acquisiti; J. Bonsirven, *Teologia del N. T.*, trad. it., Torino-Roma 1952, pp. 32, 50, 89, 107.

Vite di Gesù: Ernest Renan, 1863; ed. Aubry, Paris 1945, p. 35; F. Prat, I-II, Paris 1933⁶, I, pp. 124-129; M. J. Lagrange, *L'Evangelo di G. C.*, trad. it., Brescia 1935², p. 47; L. Cl. Fillion, tr. it., I-II, Torino-Roma 1940²: I, p. 313 ss.; G. Ricciotti, Milano-Roma 1941, p. 302; D. Bortolan (ed. riveduta da E. Dal Grande), Vicenza 1946, p. 77; Giambattista Alfano, Napoli 1961, p. 64; A. Fernandez, tr. it., Roma 1961², p. 111 s.; José M. Cabodevilla, *Cristo Vivo...*, Madrid 1963 (BAC, 232), pp. 105-108.

Studi recenti su Maria SS.: P. Pazzaglia, *Colei che si chiama Maria*, Torino 1943, cf. p. 185 s.; G. Roschini, *La vita di Maria*, Roma 1945, pp. 218-236; J. J Weber, *La Vierge Marie dans le N. T.*, étude exégétique et apologétique, Paris 1951 (in tedesco: *Die Jungfrau Maria in N. T.*, Colmar 1951: cf. recensione in *Marianum* 14 [1952] 166 s.); P. C. Landucci, *M. SS. nel Vangelo*, Roma 1953², pp. 177-193; F. Braun, *La Mère des fidèles. Essai de Théologie johannique*, Paris 1953; P. Gächter, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Innsbruck-Wien 1953, riferimenti *Lc.* 2, 50, pp. 74, 142, 192 s., 199 s.; Franz M. Willam, *Maria Mutter und Gefahrtin des Erlösers*, Freiburg 1953⁴ (tr. fr. *Marie, Mère de Jésus*, Mulhouse 1954: cf. F. Spadafora, *Maria SS. ...*, pp. 86-90); J. Patsch, *La Madre del Signore*, trad. it., Roma 1955, pp. 163-167; F. Asensio, *Maria en la Biblia*, Bilbao 1937, pp. 138-146; Bonaventura Rinaldi, *M. di Nazaret. Mito o Storia*, Milano 1962, p. 124 ss.; F. Spadafora, *M. SS. nella S. Scrittura*, Roma 1963, in particolare pp. 43-47; Id., nel volume *De Mariologia et oecumenismo*, Roma 1962, pp. 125-130; P. Ortensio da Spinetoli, *M. nella Bibbia*, Milano 1963, p. 128 ss.; Léon Cristiani, *La Vierge Marie et les évangiles...*, Genval 1964, pp. 201-205; Jean Galot, *Maria nel Vangelo*, trad. it., Milano 1964, pp. 125-131 (l'originale, Paris-Louvain, 1958); Marie de Saint-Damien, *La Vierge immaculée dans l'Ecriture, éléments de théologie biblique*, Paris 1964, p. 66; Paul-Marie de la Croix, *Marie et la pauvreté évangélique*, Paris 1964, pp. 105-112.

Nessuno oserà contestare che tutta la vita del Redentore, e non soltanto la sua morte, si svolgeva, fin nei particolari, secondo il piano divino: e che Gesù qui intenda parlare del *momento fissato per l'inizio del suo ministero messianico.*

Il racconto continua: « Dice la Madre sua ai servi: "Fate quanto vi dirà". E Gesù ordina loro: "Riempite le idrie di acqua". Le riempirono fino all'orlo. "Attingete ora — prosegue Gesù — e portate al maestro di tavola".

L'acqua è divenuta ottimo vino. Così diede principio Gesù in Cana di Galilea ai suoi miracoli e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in Lui ». (*Io.* 2, 1-11). Gesù esaudisce la richiesta della Madonna, fa un'eccezione, compie il primo miracolo.

L'episodio di Cana rimane effettivamente al centro della esegesi mariologica. Esso illumina le pericopi dei Sinottici; e ci permette di ben spiegare i testi che eventualmente offrano qualche difficoltà.

Un pensatore, che talvolta sconcerta per le sue ardite proposizioni, ma che offre molti spunti originali alla nostra meditazione, così scrive: « *Tu sei il più bello dei figli degli uomini... — Io ho vinto il mondo* — (*Io.* 16, 38), *poteva essere detto soltanto dell'Uomo Perfetto. Ma guardando il Figlio, non ci dobbiamo dimenticare della Madre.*

— Benedetto il ventre che ti ha portato e le mammelle che hai succhiate! — (*Lc.* 11, 27).

Egli è in Lei, ed Ella è in Lui...; i Due in Uno.

Non per nulla gli uomini li venerano insieme. Nella lingua degli uomini non ci sono parole per quest'amore, ma per quanto noi ce ne possiamo allontanare o scordare, verrà sempre il momento in cui ci ricorderemo che soltanto l'amore verso di Lui e verso di Lei potrà salvare il mondo » (26).

Non soltanto a partire dalla morte e risurrezione del Cristo, ma fin dalla Incarnazione e durante la sua parentesi terrena, la Vergine è strettamente unita al suo divin Figliuolo:

---

(26) D. MEREZKOVSKIJ, *Gesù sconosciuto*, trad. dal russo, Firenze 1943⁴, p. 322 s.: « Da Betlem a Nazaret, Maria visse per trent'anni nella dolce intimità familiare con Gesù... La sua volontà si muove intorno a Lui, guarda a Lui... La sua volontà si muove all'unisono con la volontà di Gesù, il suo cuore palpita in perfetta armonia con quello di Lui; ella è partecipe dei pensieri di Cristo, dei suoi nascosti desideri, di modo che si può dire che viva la stessa vita del Figlio (Pio X, Enc. *Ad diem illum*) ». P. GABRIELE di s. M. Maddalena, *Intimità divina*, III, Roma 1954, p. 159 ss.

Vergine, Madre di Dio, eccelsa nostra Regina, nostra Corredentrice, onnipotente per grazia, per volere di Dio (27).

* * *

L'unilateralità e gli a-priori rilevati dal Laurentin al voluminoso tentativo del Brown, sono dunque palesi.

Notevoli sono le considerazioni formulate dal Laurentin nella *conclusione* della sua nota critica (pp. 97-100, art. cit.).

« La fede ben compresa non impedisce l'analisi critica, ma la stimola, l'orienta, senza a-priori, nel senso dell'ispirazione medesima del testo.

« La fede è una luce per l'esegeta, come il senso musicale per il musicista, come il senso dei colori per il pittore o il critico d'arte, aldilà dell'analisi matematica o fisico-chimica.

« Soltanto nella fede si può riconoscere la fede (28).

« Possa il lavoro scientifico della nostra generazione essere una riconciliazione della fede e della scienza. Dio, la sua creazione e la sua Parola non hanno finito di sfidare i sistemi effimeri nei quali i dotti, i sapienti ripongono la loro fiducia, e di invitarci ad un più intimo incontro.

« Questo racconto critico ha ceduto allo spirito polemico che animava talvolta il padre Roschini? Se sì, che ciò sia considerato come un omaggio alla fede ed alla sincerità di questo studioso... Egli aveva ragione di conservare, proteggere questa semplicità della fede, riferita alla realtà vivente di Dio e del

---

(27) Per la giustificazione della esegesi su esposta, vedi F. Spadafora, in *Marianum* 16 (1954) 158-156; *Maria SS. nella S. Scrittura,* Roma 1963, pp. 55-69. Con scelta bibliografia: Boulier, *Les paroles de Jésus à Cana,* in *RB* 6 (1898) 405-422; Durand, *La réponse de Jésus aux noces de Cana,* in *RSR* 3 (1912) 157-159; Power, in *Verbum Domini* 2 (1922) 129-130: *quid mihi et tibi* con l'esame di tutti i brani del Vecchio Testamento; P. Joüon, in *RSR* 18 (1928) 356; Anzolani, in *VD* 9 (1929) 364-368; Schildenberger, in *Bened. Monatschrift* 15 (1933) 123-130, 224-234; Brinkmann, in *VD* 14 (1934) 135-141 confutazione del Gaechter; E. Zolli, in *Marianum* 8 (1946) 3-15: fondato su *Iudc.* 11-12; II *Sam.* 16, 10; 19, 23 arriva ad affermare che la domanda retorica « *quid mihi et tibi* » non suppone una risposta negativa, ma abbia il senso: « Siamo pienamente d'accordo »!; Eufrasio di Cristo Re, *Che significa « Quid mihi et tibi? »* in *La Scuola Cattolica* 75 (1947) 137-142; Schnackenburg, *Das erst Wunder Jesu* (*Io.* 2, 1-11), Freiburg i. Br. 1951; Ceuppens, *De Mariologia Biblica,* Roma 1951², pp. 177-184; Leal, *La Hora de Jesus, la hora de su Madre* (*Io.* 2, 4), in *Est. Eccl.* 26 (1952) 148-168. Ed infine tutti i commenti all'Evangelo di S. Giovanni, principe quello del P. M. J. Lagrange.

(28) Vedi il nostro articolo *Esegesi e Teologia* in *Renovatio* 2 (1967) 233-263; quindi in *Palestra del Clero,* numeri 12 e 13 del 1972.

suo Mistero, e di recusare dei tentativi, propri a infrangere questo contatto essenziale.

« Il luteranesimo tedesco si è per lungo tempo dibattuto tra una teologia universitaria estranea alla fede e le rivendicazioni fondamentali di una fede popolare che vive talvolta di espedienti per sopravvivere.

« *Un simile fossato si è instaurato oggi nel cattolicesimo* ». Un abisso, diremmo, scavato dai neomodernisti, esegeti e teologi, tra la fede professata dalla Chiesa Cattolica, duce il Supremo Magistero, ed il razionalismo in atto, particolarmente nel maltrattamento dei testi ispirati da Dio.

L'esempio offertoci da tali esegeti nel commentare l'evangelo dell'infanzia, e altri brani del Nuovo Testamento riguardanti dogmi fondamentali del credo come ad es.: peccato originale (*Rom.* 5, 12-21); primato di Pietro (*Mt.* 16, 13-19); la stessa Risurrezione corporea di Gesù (X. León-Dofour) stan lì a richiamare l'urgente necessità che la Pontificia Commissione Biblica ritorni ad eseguire il compito per cui fu istituita provvidenzialmente dal grande pontefice Leone XIII. Era essa la guida per gli esegeti cattolici; preveniva le deviazioni e dava le direttive per il retto cammino (29).

FRANCESCO SPADAFORA

(29) Vedi il nostro libro: *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo 1976: particolarmente pp. 164-188. Ed è l'unica riserva, ma grave, che facciamo all'articolo del Laurentin, quando egli (p. 93) condivide con il gesuita « progressista » X. Léon-Dofour, l'erroneo giudizio sull'opera della Pontificia Commissione Biblica, quando scrive: « L'esegesi, tenuta prigioniera dai decreti della *Commissione Biblica* ha attraversato decenni di dura costrizione, prima di potersi esprimere secondo le norme scientifiche ». Questa è un'enormità, un errore grossolano. Basti pensare a tutto il lavoro scientifico compiuto nella collezione *Etudes Bibliques* dei Domenicani di Gerusalemme, con a capo il grande esegeta M. J. Lagrange.

D'altra parte, subito dopo, il Laurentin si contraddice perché auspica che si ponga rimedio « *à l'insignifiance d'une exégèse* (che è quella del Brown e degli altri neo-modernisti che plaudono alla libertà riconquistata) *ouverte à tous vents qui ne sait plus assez mettre ses ressources au service de la Parole de Dieu et de la lumière de foi* ». E questo era appunto il compito fondamentale della Pontificia Commissione Biblica.

L'ANTROPOLOGIA CRISTIANA FRA SCIENZE UMANE ED ESEGESI BIBLICA

Lo statuto epistemologico delle scienze umane è ancora discusso. Senza entrare ora nel merito della discussione e adottando a titolo provvisorio la classificazione proposta da un epistemologo di ispirazione tomista (1), diciamo che di scienze umane si può parlare distinguendole per metodo e per oggetto formale dalle altre scienze — storicamente aggettivate in modi diversi: « positive », « esatte », « empiriche » eccetera — la cui « esplicatività specifica va intesa in senso debole, cioè non come coglimento e penetrazione filosofica dell'essenza, ma come creazione di relazioni stabili tra grandezze e capacità di previsione » (2). A queste altre scienze — che molti chiamano anche « della natura », in quanto si basano su uniformità osservabili e controllabili sperimentalmente — manca la capacità epistemologica di decifrare le essenze: esse rimangono al livello dei fenomeni, e dei fenomeni in quanto caratterizzati dall'uniformità. Ad altre forme di sapere — ossia alla filosofia prima, alla metafisica — spetta la ricerca sulle essenze e ancor prima il rilevamento dei fenomeni che non rientrano nell'osservabile in senso empirico e non sono uniformabili.

Ci occupiamo qui di antropologia, e facciamo quindi il caso di quei fenomeni di massimo interesse che sono le operazioni spirituali (concetti universali e scelte di libertà); esse costituiscono, filosoficamente parlando, un vero e proprio *dato di esperienza* da cui la ragione deduce poi la spiritualità e immortalità dell'anima umana, cioè della sostanza personale. Solo una mentalità scientista, ormai superata anche fuori dei confini della filosofia cristiana, può negare che il concetto di « esperienza » sia più vasto di quello di « osservabile » in senso empirico-analitico.

Le scienze umane, allora, avrebbero un metodo diverso da

---

(1) Cfr. VITTORIO POSSENTI, *Introduzione*, in AA.VV., *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano 1979, pp. 11-13. Sullo statuto epistemologico delle scienze umane si veda JEAN PIAGET, *La situation des sciences de l'homme dans le système des sciences*, Unesco, Parigi 1970; tr. it.: *Le scienze dell'uomo*, Laterza, Bari 1976; JEAN LADRIERE, *Les sciences humaines et le problème de la scientificité*, in *Les études philosophiques*, 2 (1978).

(2) POSSENTI, *op. cit.*, p. 11.

quello delle scienze fisico-matematiche; diciamo « avrebbero », perché la psicologia non filosofica si situa spesso al livello delle scienze empiriche, in quanto adotta un metodo analogo. Ma se ammettiamo, in linea generale, la specificità delle scienze umane, abbiamo — seguendo sempre la classificazione di Possenti — le scienze storiche (che mirano a rilevare nuclei di significato di avvenimenti del passato testimoniati da documenti), le scienze sociali (come la sociologia, l'economia, la politologia) e infine la psicologia e la psicanalisi (per quello che esse hanno di specifico, sia nei confronti delle scienze empiriche, sia nei confronti della filosofia).

Ora, per fare un *discorso unitario sull'uomo* che abbia rigore e metodicità, il problema è di individuare con precisione la valenza epistemologica dei concetti e delle conclusioni delle scienze umane, riportandole a un significato di base — il significato di base del linguaggio in senso metaculturale e metastorico, pur con tutti i condizionamenti culturali e storici effettivamente rilevabili —, ossia al senso comune, che è l'intelligenza umana nel suo esercizio spontaneo a contatto con l'esperienza immediata prescientifica, anteriore di ogni parcellazione di oggetti specifici. Questo lavoro ermeneutico, vera e propria critica del linguaggio delle scienze, è compito della filosofia: non il suo unico compito, ma un compito che non le può essere legittimamente sottratto.

Nello svolgere questo compito, la filosofia che si richiama ai principi tomisti pretende (e ben a ragione) subalternare a sé le scienze umane; esse non dicono niente che abbia un senso scientifico compiuto se non inquadrano il loro discorso in premesse di ordine filosofico e se non avvertono che le loro conclusioni richiedono un'interpretazione sempre di ordine filosofico. Infatti, « se è vero che nelle scienze della natura la conoscenza può costituirsi come sapere empirico e ipotetico-deduttivo procedendo senza relazioni con la filosofia, nelle scienze umane la conoscenza può attingere un grado plenario e compiuto solo se esse ricevono dalla filosofia alcuni princìpi che svolgono la funzione di princìpi direttivi o regolatori, che intervengono nell'essenziale momento di *concept formation*, cioè nella formazione di concetti base di tali scienze » (3).

Facciamo l'esempio della psicanalisi freudiana e del suo concetto di inconscio. Alcuni, con buone ragioni sia psicologiche che filosofiche, sostengono che questo concetto è senz'altro da accettare, perché sufficientemente basato sull'esperienza e

(3) POSSENTI, *op. cit.*, p. 22.

riconducibile, senza forzature, alla teoria tomista della *passio antecedens* (4). Ma è evidente che, trovando uno spazio interpretativo all'inconscio freudiano nell'antropologia filosofica, alcune estrapolazioni freudiane, legate proprio all'inconscio, vengono smentite, o almeno sottratte all'interpretazione corrente, forse non scientifica: ci riferiamo in particolare alla nozione di « io », di coscienza personale, che in Freud sembra ridursi a « campo di battaglia » fra tendenze opposte, senza che appaia la possibilità dell'atto libero e responsabile (5), che è invece il caposaldo dell'antropologia filosofica cristiana.

In altri termini, non si può, a nostro avviso, assumere un atteggiamento acritico nei confronti delle conclusioni delle scienze umane, come la psicanalisi, dimenticando che il loro linguaggio è ancora — e forse sarà sempre — ambiguo, a cavallo fra l'accezione meramente empirica e tecnica dei termini antropologici usati, e l'accezione più ampia di senso comune, che va interpretata e inquadrata filosoficamente. In questo senso non ce la sentiamo di accettare quanto scrive, a proposito della psicanalisi, Pietro Roveda: « Freud inaugura un nuovo tipo di scrittura e di loquela, di carattere psicologico. Le verità psicoanalitiche non vogliono assumere una valenza metafisica, filosofica, teologica, storica o antropologica. [...] Il genere letterario è nuovo: fa perno solo sulla veracità interiore e psichica. Al limite, anche se cadono le convalide storiche antropologiche o filosofiche o teologiche, resta sempre in piedi il discorso psicologico. Freud non intende pronunciarsi sulle verità di fondo, ma sull'autenticità psichica. Non discute sulla religione, ma sulla religiosità; non sulla morale, ma sulla moralità; non sulla fede, ma sulla consistenza interiore di essa, e così via. A tutte le opere del medico viennese, per capirle veramente, dovremmo sempre premettere la chiave del discorso: "E' psicologicamente autentico..." » (6).

E' evidente, in questo modo di parlare, la rinuncia a una critica filosofica del linguaggio psicologico, che viene mitizzato nella sua alterità o specificità assoluta, dimenticando che le interpretazioni di Freud più contrarie alla verità dell'uomo (come è conosciuta e difesa dalla filosofia cristiana) non sono solo letture superficiali dei testi o fraintendimenti dei divulgatori,

(4) Cfr. ALBERTO SPATOLA, *Inconscio e antropologia cristiana,* in *Studi cattolici,* 232 (1980), pp 379-382.

(5) Cfr. SIGMUND FREUD, *Introduzione alla psicanalisi,* tr. it., Boringhieri, Torino 1978, p. 12.

(6) PIETRO ROVEDA, *E' morta con Freud la psicoanalisi?,* in *Vita e Pensiero,* febbraio 1980, pp. 4-5.

ma sono anche e soprattutto conseguenze necessarie di un linguaggio ambiguo in sé; gli equivoci di questo linguaggio possono essere chiariti solo da una critica epistemologica, fatta dalla filosofia, che abbia il coraggio di concludere, quando è necessario, che ciò che afferma la psicanalisi, sia pure inteso in senso riduttivo (meramente psicologico), è talvolta falso. E' falso, infatti, per rifarci all'esempio di prima, che l'*Es* condizioni in tal modo l'io da impedirgli l'esercizio della libertà, il dominio delle passioni e degli istinti, la realizzazione di una personalità cosciente e responsabile.

Detto questo, possiamo concludere serenamente queste prime osservazioni dicendo che davvero la filosofia cristiana non ha paura delle scienze umane, anzi ne valuta tutta l'importanza e conta sul loro apporto. In questa linea, una direttiva autorevolissima viene dal Magistero stesso: Giovanni Paolo II, così sollecito delle sorti dell'intelligenza cristiana nel nostro tempo e così favorevole alla rinascita della filosofia cristiana, ha stabilito norme precise per l'utilizzo delle scienze umane nell'àmbito degli studi filosofici nei centri ecclesiastici (7); e il suo criterio, peraltro, non è che l'estensione alle scienze umane di quell'atteggiamento di stima e di rispetto per la scienza positiva che già Pio XII aveva dimostrato rivolgendosi proprio ai filosofi tomisti, quando disse: « Lo studio onesto e profondo dei problemi scientifici non solo non conduce, per sé, a contrasti con i princìpi certi della filosofia perenne, ma da questa riceve una luce che gli stessi cultori della filosofia forse non si attendevano e nemmeno potevano sperare così continua e intensa » (8).

Antropologia ed ermeneutica biblica

Passando ora a esaminare i rapporti fra filosofia e antropologia biblica, è stato giustamente osservato che « già prima di Platone, e molto di più in seguito, l'uomo occidentale sembra propenso a distinguere, dividere e opporre un concetto all'altro, una realtà all'altra. Si sono così formate tante dialogie [...]: immortalità (intesa come sussistenza della sola anima spirituale) e risurrezione, antropologia ellenistica e antropologia ebrai-

(7) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, cost. apost. *Sapientia christiana*, 15 aprile 1979, art. 66, par. 2; *sacra congregazione per l'Educazione cattolica, Norme applicative*, art. 59.

(8) PIO XII, discorso per il IV Congresso tomistico internazionale, 16 settembre 1955.

ca, concezione platonica e concezione semitica, eccetera. Poi, stabilita la pretesa incompatibilità, si tende a privilegiare una delle due opzioni. E così nasce l'errore: è il caso dell'avverbio "solo" (*allein*) che tanto piace alla mentalità protestante [...]. La verità si raggiunge sostituendo all'alternativa l'unità. Nella Bibbia si trovano infatti sia l'immortalità che la resurrezione, sia l'antropologia ellenica che quella ebraica, sia pure elaborate e purificate in vari aspetti » (9).

Per quanto concerne in modo particolare l'antropologia ellenica, lo stesso autore rileva come « si stia cadendo nella demonizzazione dell'ellenismo, come se "ispirato" fosse sinonimo di "ebraico", e Dio fosse incapace di rivelare e di rivelarsi con categorie greche. In questo terreno sembra riapparire quella confusa corrente di idee meschine e diffidenti di fronte al mondo greco che nei primi secoli dopo Cristo inondò l'apologetica giudaica e passò a molti scrittori cristiani, fra i quali Taziano nel s. II. In questa linea, oggi molti accentuano la concezione antropologica unitaria dei semiti, e in particolare degli ebrei, respingendo qualsiasi tipo di antropologia ellenica, come se i greci di tutti i tempi fossero stati tutti dualisti; e in campo protestante, con influssi in campo cattolico, si è infiltrata quella che sant'Agostino chiamava "eresia araba" (*De haer.*, 83), che consiste nel negare la sussistenza della sola anima dopo la morte, prima della risurrezione nella Parusia » (10).

Per una corretta ermeneutica bisogna evitare anzitutto l'errore di ridurre tutta la questione biblica alla mentalità ellenica o ebraica del singolo autore ispirato; la questione biblica va studiata al livello che le compete dal punto di vista epistemologico, ossia al livello teologico. A questo livello è essenziale, fra l'altro, il criterio ermeneutico dell'*analogia fidei*, che comporta una visione unitaria del processo storico-culturale di cui Dio si è servito per rivelarsi agli uomini e per rivelare le verità salvifiche, processo che culmina nella Persona e nella dottrina del Figlio di Dio. Grazie a questa visione unitaria si possono evitare molti errori di prospettiva, anche nello stesso terreno storico-culturale. Per restare nell'argomento che ci interessa, gli studiosi più seri e aggiornati sostengono, ad esempio, che « l'antropologia e l'escatologia dei libri più antichi del Vecchio

(9) MANUEL GUERRA, *Antropología y teología (Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teeología y espiritualidad cristianas)*, Eunsa, Pamplona 1976, pp. 9-10. Concorda con Guerra anche il rettore della Pontificia Università «San Tommaso» (Roma), il domenicano padre JOSÉ SALGUERO: cfr. *Antropología bíblica*, in *Seminarium*, 20 (1980), pp. 145-167.

(10) GUERRA, *op. cit.*, p. 10.

Testamento, con il loro monismo esistenziale e la concezione unitaria dell'uomo, sono molto più vicini di quanto non si creda al pluralismo antropologico proprio di opere così schiettamente greche come i poemi omerici. A sua volta, il *Libro della Sapienza* e gli scritti neotestamentari non parlano in termini dualistici, ma affermano chiaramente la *dualità* degli elementi antropologici » (11).

Abbiamo parlato prima di livello teologico. Ripetiamo adesso che nella Bibbia non ci si può accontentare di rintracciare elementi di antropologie derivate da differenti ambienti culturali, e meno che mai insistere nelle artificiose e preconcette contrapposizioni: bisogna piuttosto rilevare, in una visione unitaria e armonica, la dottrina sull'uomo rivelata da Dio per mezzo degli agiografi. Diciamo « dottrina », piuttosto che « teologia », anche se abbiamo detto che si tratta del livello *teologico* e non di quello meramente storico-culturale; la Sacra Scrittura, infatti, non contiene né una filosofia né una teologia in senso umano, bensì verità di ordine filosofico (raggiungibili con la ragione umana) e verità di ordine teologico (relative ai misteri soprannaturali), comprese in un'unica dottrina della fede rivelata da Dio per la salvezza dell'uomo. Diciamo dunque, in questo senso (religioso, salvifico e soprannaturale), che il punto di vista ermeneutico deve essere teologico: però chiarendo bene che la Bibbia non fa né contiene teologia nell'accezione scientifica del termine (ossia come elaborazione umana del dato rivelato, sia da parte dell'agiografo sia da parte della comunità che riflette sulla sua fede), bensì costituisce veramente la Parola di Dio trasmessaci attraverso uno strumento umano libero (lo scrittore ispirato) e il linguaggio umano nella sua capacità metafisica di esprimere il vero, al di sopra dei condizionamenti storico-culturali immediatamente rilevabili.

Punto di vista teologico, dunque, ma in senso squisitamente biblico. Qual è allora l'impostazione biblica di base nell'antropologia? Che cosa significa « teologico » in riferimento alla visione biblica dell'uomo? Significa una visione dell'uomo tutta incentrata sul suo rapporto con Dio. Potremmo anche dire una visione « teologale », che nell'Antico Testamento si esprime nel parlare dell'uomo come di un essere creato a immagine e somiglianza di Dio, nel Nuovo Testamento come di una nuova creatura in Cristo. Stabilito questo principio primo, si può dire, esaminando con criterio teologico gli elementi filosofici presenti nei libri biblici, che « qualsiasi antropologia, popolare o filoso-

(11) *Ibidem.*

fica, compatibile con questa verità teologica e religiosa e con le sue conseguenze e implicazioni dogmatiche (per esempio la spiritualità e l'immortalità dell'anima) è accettabile e possibile come ipotesi cristiana. Ma, come punto di riferimento della verità biblica o ispirata, deve sempre essere presente il vertice luminoso del Nuovo Testamento, relativo alla "pienezza dei tempi" (*Gal.* 4, 4). In antropologia, come in altre materie, la luce che ci deve guidare non è l'alba progressiva della Rivelazione veterotestamentaria, preistoria del cristianesimo, bensì il meriggio neotestamentario, che ci dà la Rivelazione in tutta la sua luminosità; non le oscurità dello *sheol* bensì lo splendore dell' "essere con Cristo" (*Fil* 1, 23) » (12).

Un altro senso ancora ha il termine « teologico » in questo contesto. Significa interpretare la Bibbia alla luce del magistero della Chiesa, criterio del canone dei libri ispirati e garante dell' ispirazione stessa, senza la quale non sarebbe possibile avere appunto una visione teologica (non meramente storico-culturale) dei testi biblici. Viene molto a proposito, in questo senso, un richiamo alla dottrina del Vaticano II sul Magistero come custode e interprete autentico della Parola di Dio scritta o trasmessa in altri modi, ossia della Sacra Scrittura e della Sacra Tradizione, che formano un tutt'uno come base solida e perenne della fede cristiana (cost. *Dei Verbum*, n. 10).

Passiamo dunque, adesso, a sintetizzare le conclusioni dell' indagine teologica sull'antropologia biblica alla luce dei documenti del Magistero.

La dottrina cristiana sull'uomo

Il primo ed essenziale principio della dottrina antropologica rivelata è l'essere creaturale dell'uomo, chiaramente enunciato nella *Genesi* (cfr 2, 7; 1, 27). L'uomo appare come creatura debole e fragile, fatta di « polvere della terra », ma allo stesso tempo « immagine di Dio », in un universo totalmente dipendente dall'atto creatore di Dio: « Il mondo e tutte le cose che in esso vi sono — insegna il Vaticano I —, sia spirituali che materiali, sono stati prodotti da Dio, secondo tutta la loro sostanza, a partire dal nulla » (DS 1805). L'uomo si trova collocato in questo universo, in cui esistono creature spirituali e creature materiali, rappresentando, con la sua natura costituita « di spirito e di corpo » (DS 1783), quasi un anello di con-

(12) GUERRA, *op. cit.*, p. 12.

giunzione, anzi un microcosmo in cui si riflette l'ordinazione metafisica a Dio.

La *Genesi* parla dello *spiraculum vitae* che anima la materia di cui l'uomo è fatto; il *Qoelet* accenna al momento in cui questa unità di anima e corpo si dissolverà con la morte corporale: « [Ricordati del tuo Creatore] prima che la polvere torni alla terra da cui fu presa e lo spirito torni a Dio che gli diede l'essere » (12, 7).

Nello sviluppo della Rivelazione si arriva poi alle parole inequivocabili di Cristo: « Non temete quelli che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima; temete piuttosto Colui che può mandare all'inferno sia il corpo che l'anima » (*Mt* 10, 28). Il linguaggio dei simboli di fede è ancora più esplicito, come quando si accenna all'umanità di Cristo dicendo che Egli è *perfectus Homo, ex anima rationali et humana carne subsistens* (simbolo *Quicumque*: DS 40).

San Tommaso, a sua volta, insegna che l'uomo non è solo l'anima, ma l'unione dell'anima col corpo, tanto che non si può chiamare propriamente « persona » l'anima separata dal corpo (cfr *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 4 c): questo fa vedere come sia ingiusta l'accusa di dualismo rivolta così spesso all'antropologia tomista, accettata dal Magistero e fondata sulla Rivelazione.

L'anima umana è *forma corporis, actus corporis* (cfr *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 1 c), ma è anche *spiritus*, ossia « sostanza semplice e immateriale », come la definisce il Magistero (cfr DS 428), e pertanto intrinsecamente indipendente dalla materia, capace di sussistere in se stessa anche separata dal corpo, ossia incorruttibile. La filosofia cristiana dimostra questa verità partendo dall'attività specifica dell'anima intellettiva e ragionando in base al principio che *operari sequitur esse*; in particolare, l'operazione tipicamente spirituale dell'uomo è l'apprensione dell'essere nella sua universalità: secondo san Tommaso, se l'anima umana non fosse semplice e immateriale, « non conoscerebbe altro che il singolare, come avviene per le facoltà sensitive » (*Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5 c).

Conseguenza logica dell'immaterialità e incorruttibilità dell'anima è l'immortalità che le attribuisce la Scrittura: parlando della retribuzione nell'aldilà (« il glorioso premio delle anime pure »), il libro della *Sapienza* dice infatti che « Dio creò l'uomo per l'immortalità e lo fece immagine della sua natura » (2, 21-23). Sono pertanto eretiche sia la dottrina dello « tnetopsichismo » (che afferma la corruzione di anima e corpo), sia la forma larvata dello stesso errore che è l'« ipnopsichismo » (che sostiene — è la tesi di molti protestanti — che l'anima resta

come addormentata fino alla risurrezione dei corpi). Il Magistero insegna infatti che immediatamente dopo la morte corporale l'anima umana riceve il premio o il castigo (cfr DS 530).

Di « anima immortale » parla esplicitamente il concilio Lateranense V (cfr DS 738), e nel Magistero c'è anche l'affermazione (cfr DS 1650) che questa verità di fede può essere raggiunta dal ragionamento umano, che si basa sulla verità che « nessuna sostanza intellettuale è corruttibile » (*Summa contra gentes*, II, c. 55).

Ma questo non significa che la morte non « tocchi » l'anima immortale: san Tommaso è il primo a riconoscere appunto che « l'anima separata dal corpo è, in certo modo, imperfetta, come ogni parte che non esista nel suo tutto: e l'anima è per natura una parte della natura umana » (*Ibidem*, IV, c. 79).

Ricordiamo alla fine altri corollari del dogma della spiritualità dell'anima: non è generata dai genitori (cfr DS 593 e 1910), né procede da una evoluzione della materia (cfr DS 1910 ss.), bensì è creata da Dio (cfr DS 170) e non preesiste alla sua infusione nel corpo (cfr DS 203 e 236).

L'unione dell'anima al corpo è illustrata dal Magistero con i termini classici della filosofia cristiana: così il Concilio di Vienna, che parla di « anima razionale o intellettiva » che è « veramente e di per sé forma del corpo umano » (DS 481), e il Concilio Lateranense V che pure consacra questa espressione (cfr DS 738).

Passando al tema della morte, è evidente che essa non sarà mai intesa nel suo vero senso antropologico partendo da premesse erronee, come sono il disconoscimento dell'anima spirituale oppure la concezione di un'unione accidentale di essa con il corpo, come nel dualismo di stampo platonico; di qui teorie aberranti, anche se non mancano di fascino, come quelle che parlano della morte come « autocompletamento », suprema autorealizzazione dell'uomo, visto come essere-per-la-morte.

La dottrina cattolica parla invece di *immortalità* (termine che si riferisce all'anima) e di *risurrezione* (termine che indica la ricongiunzione dell'anima immortale con il suo corpo: ri-sorge ciò che era « caduto » nella corruzione); questa — la risurrezione — è « naturale in quanto al fine (perché è naturale che l'anima sia unita al corpo), ma il principio attivo (la sua causa efficiente) non è naturale, bensì causato unicamente dalla potenza divina » (San Tommaso, *Summa contra gentes*, IV, c. 81).

Le espressioni del Magistero sulla resurrezione finale dei corpi, chiaramente rivelata nella Scrittura, sono particolarmente

energiche: « Confessiamo — dice il Concilio XI di Toledo — che verrà la risurrezione della carne di tutti i morti. E non crediamo, come alcuni delirano, che risusciteremo con carne aerea o con altra qualsiasi, bensì proprio con questa carne nella quale viviamo, sussistiamo e ci muoviamo » (DS 287); e il Concilio Lateranense IV: « Fermamente crediamo e confessiamo che tutti risusciteranno con i propri corpi — gli stessi che ora possiedono —, allo scopo di ricevere ciascuno la retribuzione delle proprie opere » (DS 429). Non una reincarnazione o trasmigrazione di anime, dunque, ma la riassunzione del *proprio* corpo: questa è la dottrina della Chiesa, difficile da penetrare razionalmente, ma coerente con la Scrittura e con le premesse razionali della fede, in una sintesi davvero mirabile di conquiste della retta ragione e di rivelazione soprannaturale, elevante, perfettiva e salvifica (13).

Conferme esegetiche

Come si giustificano, sul piano esegetico, queste conclusioni teologiche in merito all'antropologia? La giustificazione si ha partendo da retti criteri interpretativi, evitando che la mera erudizione filologica, priva di prospettiva teologica, ingeneri scetticismo, quello scetticismo che faceva dire a Jaspers che nella Bibbia si può trovare tutto e il contrario di tutto (14). Il Papa Paolo VI, rivolgendosi il 15 marzo 1974 alla pontificia Commissione biblica, ricordava la necessità di integrare con una lettura *diacronica* della Scrittura (una lettura, cioè, attenta agli sviluppi storici del testo) la mera considerazione *sincronica*, quella che mira a trovare il senso proprio delle connessioni letterarie ed esistenziali di ogni testo in rapporto al complesso linguistico e culturale nel quale si inserisce. Con questa avvertenza il Pontefice accettava e consigliava autorevolmente una positiva acquisizione del metodo strutturalista, grazie alla quale si possono superare aporie ermeneutiche anche recenti.

Per fare un esempio, uno dei limiti del celebre *Theologische Wörtebuch zum Neuen Testament* diretto da G. Kittel è

(13) Una sintesi di questi aspetti dell'antropologia secondo la dottrina della Chiesa è offerta, in rapporto ai problemi suscitati ai nostri giorni da talune ipotesi teologiche, dal noto documento della SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, 17 maggio 1979: *Acta Apostolicae Sedis*, 71 (1979), pp. 939-943.

(14) Cfr. KARL JASPERS - HEINZ ZAHRNT, *Philosophie und Offenbarungsglaube (Ein Zwiegespräch)*, Reunebach, Amburgo 1963; tr. it.: *Filosofia e fede nella Rivelazione (Un dialogo)*, Queriniana, Brescia 1971, p. 90.

di esaminare i termini neotestamentari con visione meramente sincronica, trascurando spesso la loro storia semantica o diacronia: la conseguenza è l'esposizione disordinata di significati diversi che uno stesso termine assume in epoche differenti, stabilendo contrapposizioni apparentemente insanabili lì dove la storia mostra una graduale evoluzione.

Possiamo fare un esempio attinente al nostro tema. Il termine *psyche*, nella cultura greca, si oppone al termine *soma*? Sì, certamente, nella tradizione dualista propria del platonismo, del neoplatonismo, dello gnosticismo, dell'ermetismo, dell'orfismo eccetera; non è vero, invece, per quanto concerne i poemi omerici, dove *psyche* indica una particella del pulviscolo psicosomatico costitutivo dell'uomo, particella che è unita, senza opposizione di sorta, agli altri elementi psichici e a quelli somatici; e non è vero nemmeno per Aristotele che, com'è noto, supera il dualismo platonico in una concezione unitaria dell'uomo, in un autentico monismo antropologico. Soffermiamoci un momento sulla dottrina aristotelica che, ben compresa, vale a sfatare il mito del generico e antistorico « dualismo greco » che, secondo il luogo comune, si opporrebbe al monismo ebraico, unico vero elemento della rivelazione biblica.

E' vero che il monismo aristotelico è di tipo metafisico, mentre quello ebraico è più esistenziale (ci riferiamo naturalmente all'ebraismo arcaico). Ma è altrettanto vero che, rispetto a Platone, lo sviluppo di Aristotele è netto: lo Stagirita, quando parla di *psyche*, non indica più una sostanza preesistente al corpo e poi coesistente con il corpo in modo accidentale, bensì « la sostanza in quanto è come la forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza » (*De anima*, 2, 412 a). Il *soma*, dunque, non è più una realtà a sé stante, contrapposta alla *psyche*. Il corpo senza l'anima non è per Aristotele un corpo bensì un cadavere: il corpo è il corpo vivo, ossia l'anima che informa una materia. Aristotele, insomma, usa termini già usati da Omero e da Platone con significati diversi, attribuendo loro un suo proprio significato, ancora diverso. D'altra parte, lo stesso Aristotele ha teorizzato questa necessaria (praticamente inevitabile) ambiguità semantica, scrivendo: « Il numero delle parole è finito, mentre il numero delle cose e dei loro aspetti è infinito; per questo è inevitabile che la stessa parola abbia vari significati » (*De sophist. elench.*, 1, 165 a 11). Una corretta esegesi deve quindi tener conto di questa polisemia, risultato di un processo di accumulazione di significati sempre più pregnanti nel corso della storia della cultura. Che senso ha, in questa prospettiva, continuare a parlare genericamente di « dualismo greco », di *psyche* contrapposta a *soma*? Che senso ha, soprattutto,

creare l'alternativa di antropologia greca e antropologia ebraica, tentando di dimostrare che quest'ultima è più « biblica »?

In realtà, « l'antropologia neotestamentaria, per fare un esempio, non è quella del monismo esistenziale dei libri arcaici del Vecchio Testamento (così affini al pluralismo omerico), ma nemmeno si confonde con l'antropologia dualistica in nessuna delle sue versioni. [...] Il Nuovo Testamento insegna quella che potremmo chiamare, con termine non equivoco, "dualità antropologica": che è poi la concezione ufficiale della Chiesa fino ad oggi. La conclusione è che l'antropologia della Sacra Scrittura non cambia sostanzialmente, bensì progredisce [...], passando da un monismo esistenziale [...], descritto in termini pluralistici (l'uomo composto di varie parti psico-somatiche integrate), a un monismo descritto tecnicamente con maggiore perfezione, ossia parlando dell'uomo composto di due dimensioni, una spirituale e una materiale, delle quali la prima è caratterizzante e definitiva, sussistente *per sé*. La fede nella sopravvivenza dopo la morte non coincide con le credenze omeriche o veterotestamentarie (esistenza vaga delle anime, doppioni della personalità, immagini umbratili, *rafidim* nell'Ade, nell'Orco, nello *sheol*), come non coincide con la concezione dualistica della sopravvivenza definitiva della sola anima: l'immortalità dell'anima nella Bibbia è rivelata come sussistenza di essa, dopo la morte corporale, solo in modo provvisorio, in vista della risurrezione » (15).

Possiamo concludere, allora, che i princìpi dell'antropologia cristiana insegnati autorevolmente dal Magistero hanno nella Bibbia un fondamento molto più evidente di quanto non sembri a taluni autori, forse troppo influenzati da preconcetti ideologici, ossia da una pseudo filosofia che si insinua surrettiziamente nel lavoro ermeneutico. In questo lavoro è essenziale l'apporto della retta ragione, che è il senso comune (metastorico e metaculturale) e la filosofia dell'essere che da quello procede; su questa base, è essenziale anche un criterio ermeneutico basato sull'*analogia fidei*, che presuppone un progresso omogeneo nel divenire storico della Rivelazione, fino alla pienezza che è Cristo (16).

ANTONIO LIVI

(15) GUERRA, *op. cit.*, pp. 16-17.

(16) Vedi, sulla rivelazione dell'uomo in Gesù Cristo vero Dio e vero Uomo, JEAN GALOT, *Jésus-Christ, vrai homme*, in *Seminarium*, 20 (1980), pp. 227-244; sulla stessa rivista, alle pp. 130-144, è pubblicato un interessante saggio su cristologia e umanesimo nel magistero di Giovanni Paolo II: GEORGES KALINOWSKI, *Humanisme théocentrique (L'enseignement de Jean Paul II sur l'homme)*; sullo stesso argomento vedi anche ANTONIO LIVI, *Il destino dell'uomo in Karol Wojtyla*, in *Studi cattolici*, 224 (1979), pp. 603-610.

OROSCOPO, STOLTEZZA E DANNO SOCIALE

E' sorprendente l'attuale inerzia di fronte alla crescente diffusione dell'*astrologia* (nome che vuol dire: — da *Astron*, « Astro » e *logìa*, « studio » — studio degli astri) di antichissima origine orientale, che pretende divinare, mediante l'*oroscopo*, fondato sulla posizione degli astri che « ascendono » all'orizzonte nell'istante della propria nascita, il proprio destino (« oroscopo » vuol dire: — da *Ora*, « ora, momento » e *skopéo*, « osservo » — osservazione, appunto, di tale istante della nascita: pretesa priva di qualsiasi fondamento scientifico e razionale, pura umiliante superstizione). E' sorprendente, dico, che a tale crescente diffusione non corrisponda quasi nessuna reazione critica, pubblica.

Ciò anche nel campo cattolico che dovrebbe invece essere particolarmente sensibile contro ogni naturalistica rivelazione del futuro *casuale* o umano *libero*, proibita dalla Chiesa come illegittima intromissione in ciò che è nascosto negli insondabili disegni divini, che Dio comunica, quando vuole, soltanto mediante i suoi profeti. E' proibito di « affermare con certezza eventi futuri casuali o dipendenti dall'umana volontà » (*Denz. S.* 1859). E la Scrittura ammonisce: « Non consultate gl'indovini, macchiandovi con il loro contatto » (*Levitico* 19, 31; cfr. 20, 6); sarebbe « abominazione per il Signore » (*Deuteronomio* 18, 12); negli *Atti degli Apostoli* si ricordano le condanne di Simon Mago (8, 9), di Elimas (13, 6-8), della Pitonessa (16, 16-18). Ma purtroppo nel mondo cattolico, specialmente dopo il Concilio, non si vede tutta quella santa combattività che sarebbe necessaria per resistere alla valanga dell'errore (complice il malinteso pluralismo). Si ama accodarsi alla moda.

Per avere un'idea di questa crescente diffusione, basta pensare che nella sola Italia vi sono circa 20 mila astrologi regolarmente riconosciuti dal « Centro italiano di astrologia ». Con tutta serietà, qualche mese fa si è tenuto a Campione il quarto Congresso Internazionale di Astrologia. Oltre i numerosi libri editi sull'argomento ed oltre le centinaia di rubriche sparse in quasi tutte le riviste — anche cattoliche — e nei giornali, si sono recentemente moltiplicate grandi riviste specializzate (in Italia quattro), dietro l'esempio del primo grande mensile, ema-

nato dal « Corriere della sera »: mensile che, lanciato appena tre anni fa, ha già raddoppiato la tiratura, toccando o superando le 130 mila copie. Nella réclame di questa si legge seriamente e senza ambagi: « Amore, salute, fortuna, lavoro; segno per segno ogni giorno l'oroscopo completo, le previsioni astro bioritmiche ». In una sua rubrica, una rinomata astrologa dice addirittura: « L'astrologia *svela tutto*, anche i *piccoli particolari*, le ossessioni più nascoste, per le persone come per le cose, per *tutto ciò che è in divenire:* e funziona da oltre 6 mila anni ». C'è chi afferma che tale rivista: « Astrologia e finanza », sia seguita da finanzieri e banchieri per regolarsi nelle loro operazioni. A sua volta la RAI comunica ogni mattino a tutta Italia l'Oroscopo della giornata. E' la voce suadente e gentile della signora Bonomi che tranquillamente dà ampie istruzioni a milioni di cittadini su come si debbano regolare in quel giorno. Una indagine della Doxa avrebbe rivelato che la grande mag gioranza degli adulti italiani (più le donne che gli uomini) cc nosce il proprio segno zodiacale, che serve per l'oroscopo (l colta signora Dina Luce, nelle interessanti interviste del lunedì alla RAI, non disdegna di precisare il « segno » degli intervistati); quasi la metà leggono, più o meno regolarmente, l'oroscopo e un sesto di adulti è proprio convinto che le congiunzioni degli astri influenzino il destino. Di fatto si è determinata verso l'astrologia e l'oroscopo una pressione di mentalità, di abitudini, di *moda.* E si sa la forza trascinante della moda.

Tuttavia non è tanto sul problema teorico quanto sul problema pratico, sociale, che bisogna fare attenzione. La diffusione dell'oroscopo ha grandi risonanze sociali, incide nelle attività sociali. Il lettore, l'ascoltatore della RAI, il credulo, subisce quotidianamente una violenza suggestiva morale che ne blocca, ne disorganizza le iniziative, ne turba la coscienza. E' vero che i responsi sono dati in genere in forma ambigua: « oggi non è propizio per i tuoi affari ... a meno che tu usi molta prudenza », ecc. (Sono come il celebre oracolo: « ibis redibis non morieris in bello » che, per mancanza della punteggiatura, può essere interpretato nei due sensi opposti). Ed è vero che nessuno obbliga a credervi. Ma è nota la psicologia della superstizione. In chi non crede s'insinua facilmente il dubbio: « Chi sa mai? »; e spesso finisce per regolarsi come se vi credesse. La moda dell'oroscopo crea un vero *plagio* umiliante per molti individui: anche per molti che lo ascoltano ridendo. E per i propagatori c'è l'aggravante della pura finalità venale. Tutta la massa pubblicitaria ed editoriale e di prestazioni singole implica un giro di miliardi. Gli oroscopi a richiesta sono pagati oltre le 30 mila lire e quando si chiedono agli

astrologi indicazioni spinte ai minimi particolari si arriva a varie centinaia di migliaia, giacché in tal caso i calcoli « scientifici » (!) richiedono molte ore di lavoro!

Eppure questa qualifica di « scientificità » ha un fondamento, dietro il quale si nasconde il grande sofisma di questa colossale mistificazione. Gli astrologi pretendono distinguersi dagli indovini che leggono il destino nelle sfere di cristallo, nella mano, ecc. Essi dichiarano di consultare effettivamente le tavole dei movimenti celesti, secondo l'astronomia moderna (con quanta esattezza naturalmente nessuno può controllare); ma nascondono l'antiscientificità radicale e la radicale mistificazione della pretesa corrispondenza tra quei dati astronomici e gli eventi terreni e umani. Per negare tale mistificazione essi si appellano, con nuovo fondamentale inganno, a un dato scientifico. Qualche minuto fa ho proprio sentito un interlocutore della RAI addurre, a giustificazione della fiducia nell'astrologia, la sua convinzione della solidarietà che non può non esservi tra l'uomo e l'universo in cui si vive. Certo. Tale solidarietà esiste. Basta pensare all'attrazione gravitazionale che lega tutti i corpi tra loro, influendo nella loro fenomenologia (le maree, per esempio, sono dovute all'attrazione lunare), alle risonanze terrene delle macchie solari, alla universale propagazione delle onde elettromagnetiche, al fattore elettrico che accompagna l'attività fisiologica del nostro corpo, all'influsso delle condizioni ambientali climatiche, igroscopiche, ecc., basta pensare a tutto ciò per ammettere una solidarietà e un influsso dell'ambiente dell'universo sull'uomo: ciò anche nel momento del concepimento e della nascita. Ma questo non ha niente a che vedere con le pretese previsioni dell'oroscopo. Anzi le esclude radicalmente evidenziando la vera natura dell'influsso, in quanto dipendente dalla *proporzionata* relazione tra cause fisiche ed effetti. Ciò è in assoluta contrapposizione alle previsioni dell'oroscopo che prescinde invece totalmente da tale proporzionata relazione. Così si può ammettere un possibile influsso delle situazioni planetarie nella nascita dell'individuo (anzi nello stesso concepimento e durante la gestazione: il che l'oroscopo contraddittoriamente trascura). Ma esso, anziché costituire il fattore privilegiato e predeterminante la vita del neonato, si congiunge a innumerevoli altri fattori, anche tanto più importanti, situazioni emotive, temperamento dei genitori, ecc. Da tutto il loro insieme poi non potrà che derivare un possibile influsso sul temperamento dell'individuo, sulle sue inclinazioni. Queste potranno inclinare alle scelte, ma non predeterminarle, infirmando la libertà di iniziativa. Quante volte si debbono scegliere soluzioni che non ci attirano! E lo stesso vale per gli eventuali influssi

fisici che congiunti a tanti altri fattori contingenti possono determinare in questo o quel giorno stati nervosi e psicologici più o meno favorevoli a certe iniziative. Ma non saranno mai determinanti e sempre potranno essere superati con la volontà. Assolutamente ridicola è poi la pretesa di prevedere, in base a calcoli astrologici, eventi e incontri totalmente *casuali* ed estrinseci alla persona (incontrerai un amico, ecc.). Siamo nella più umiliante superstizione: proprio come leggere l'avvenire nella sfera di cristallo o cercarlo nei foglietti dati a caso dai girovaghi e chiamati « pianete (così, popolarmente, al femminile, invece di "pianeti") della fortuna ». E' interessante, dal punto di vista psicologico, osservare che tanto più la ciarlataneria astrologica pretende di svelare e prevedere i minimi particolari, ossia « tutto » (come ha affermato l'astrologa della succitata grande rivista), tanto più il credulismo (che logicamente dovrebbe invece rilevarne il ridicolo) si accresce, almeno in molti. Ciò perché essi vedono così appagati tutti gli interrogativi e tutte le ansie: il che determina il plagio completo.

Gli odierni astrologi tentano di acquistare autorità appellandosi alla trasmissione dell'antichissima sapienza, di millenni avanti C. (da 6 mila anni ha detto la succitata astrologa). La antichità è veramente grande. Nata nell'antica terra babilonese, dove la limpida atmosfera facilitava le osservazioni del cielo, l'astrologia passò in India, Grecia, Egitto, Roma. Le regole per calcolare il preteso influsso degli astri furono in definitiva e per sempre fissate nell'*Opus quadripartitum* di Claudio Tolomeo (secondo secolo). Altre opere famose, come quella in nove libri, pratici e popolari, di Vettio Valente di Antiochia (secondo o terzo secolo), così entusiasta che definì l'astrologia « la regina delle scienze » e quella del siciliano Firmico Materno (quarto secolo), che è il trattato più ampio (scritto prima della conversione di Firmico e poi da lui rifiutato), poggiano tutte su Tolomeo.

Ma gli astrologi non si accorgono come questo loro effettivo *immobile* ancoramento all'antico sottolinei la loro condanna. Essi si riallacciano a norme d'influsso celeste sugli eventi umani sgorgate in epoche dominate dalle più strane invenzioni mitologiche, *senza alcun minimo controllo sperimentale:* proprio agli antipodi della serietà scientifica, a cui gli astrologi osano appellarsi. L'assenza di qualsiasi serietà scientifica è confermata dal fatto stesso della *immobilità* di quelle norme, contrariamente alla evoluzione e al perfezionamento di tutti i vari rami della scienza. Come pure è confermata dalla *rigidità* della presunta colleganza delle posizioni celesti con i più svariati eventi umani (magari la sorte di una partita di calcio!): basta

che quel tale astro abbia passato quel punto celeste perché l'avvenimento terrestre sia cambiato. E' noto infatti in cosa consista la cosiddetta analisi scientifica dell'*oroscopo*. Come ho già accennato all'inizio, esso intende indicare l'« ascensione » di questo o quell'astro all'orizzonte nel momento preciso della nascita dell'individuo o dell'inizio di un'opera. Si determinerebbe pertanto uno stretto legame tra il fanciullo che nasce e l'astro che in quel momento si alza nel cielo e ne risulterebbe determinato il futuro dell'individuo. Ogni altra successiva interrogazione degli astri vi si ricollegherebbe, con precise qualifiche di pianeti e loro congiunzioni e opposizioni favorevoli o sfavorevoli. E ciò per tutte le varie iniziative dell'individuo e per qualsiasi evento. La ricerca astronomica viene bensì fatta nella reale fascia celeste compresa tra due cerchi paralleli all'*eclittica* (traiettoria descritta apparentemente dal sole sulla sfera celeste nel suo corso annuale) distanziati tra loro di 18 gradi: fascia chiamata *Zodiaco* (dal greco *Zódion*, diminutivo di *Zôon*, « animale », perché la fantasia babilonica — o addirittura degli antecedenti Sumeri — vedeva nelle costellazioni immaginarie divinità e animali sacri). E' in essa che di fatto appariscono quelli che gli astrologi chiamano *pianeti* (dal greco: *planáo*, « andare errando »), cioè i corpi celesti non fissi, che erano i seguenti sette poli, allora conosciuti: Sole, Luna, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno. Tale fascia è divisa in dodici settori di 30 gradi (la dodicesima parte di 360) o « segni » (*Zódia*), ognuno percorso dal sole in un mese. Essi corrispondono, più o meno, a 12 gruppi di costellazioni, fantasiosamente nominate con i nomi antichissimi: Ariete, Toro, Gemelli, Cancro, Leone, Vergine, Bilancia, Scorpione, Sagittario, Capricorno, Acquario, Pesci. Questi dati astronomici, compresi quei nomi fantastici, restano ancora nella convenzionale terminologia astronomica. L'astrologia ha aggiunto le arbitrarie colleganze con gli eventi terreni, stabilito in quelle diverse zone celesti le *case* o *mansioni* dei rispettivi sette pianeti in cui essi avrebbero il maggiore influsso terreno e fissate tutte le altre arbitrarie colleganze suddette. Ora appare anche più chiara la grottesca rigidità di colleganza delle posizioni celesti con i loro influssi umani. Basta il passaggio di un pianeta da un settore all'altro per far scattare un diverso influsso umano.

Qui si evidenzia subito un ulteriore aspetto della ciarlataneria astrologica, proprio quanto al suo vanto di trasmettere l'antica sapienza. Dato e non concesso che fossero vere quelle colleganze tra astri ed eventi terreni, le antiche regole erano sbagliate perché allora non si conoscevano i pianeti Urano, Nettuno, Plutone. Inoltre, in questi ultimi 2300 anni le costellazioni

zodiacali si sono spostate di una costellazione intera, per effetto della « precessione degli equinozi » (movimento conico dell'asse terrestre, che provoca un anticipo annuo della intersezione della eclittica solare con l'equatore celeste e uno spostamento dei poli celesti). Solo convenzionalmente si sono tuttora mantenute nelle misure astronautiche le denominazioni delle dodici parti, indipendentemente dalle rispettive costellazioni che effettivamente le occupano. Le regole della astrologia antica, a parte la sua arbitrarietà, sono quindi oggi applicate a vuoto.

Se, per terminare, facciamo ora un confronto tra il credulismo astrologico antico e quello moderno, apparirà l'ultima più radicale prova della ciarlataneria attuale. Come si spiega quella credulità antica? come si spiega la grande diffusione della astrologia anche nel mondo pagano latino e anche, pur con opportune limitazioni, nell'antico mondo cristiano? Si sa effettivamente che, se un Cicerone e un Tacito si opposero, un Seneca fu favorevole. Augusto lasciò pubblicare il suo oroscopo e coniare monete con il « segno » della sua nascita (Capricorno). Nerone ebbe, come consulente astrologo, il celebre Babilo. Nel mondo arabo si moltiplicarono gli scritti astrologici. Nella Italia medievale l'astrologia fu ben coltivata nello Studio di Padova. Guido da Montefeltro raccoglieva i responsi del celebre astrologo Guido Monatti, che saliva per interrogare le stelle sulla torre di S. Mercuriale a Forlì, prima delle azioni belliche del suo signore. Nel Rinascimento, pur non mancando forti oppositori (come Pico della Mirandola e il Savonarola) l'astrologia fu alimentata dal fascino romantico della unità della natura e tutte le università ebbero le corrispondenti cattedre. Il filosofo Marsilio Ficino e i grandi astronomi Ticono e Keplero la coltivarono e Galileo, pur ironizzando sugli astrologi, non osò mai attaccarli in pieno. Si narra che addirittura un Giulio II abbia incaricato gli astrologi di scegliere il giorno propizio per la sua incoronazione; Leone X collocò un professore di astrologia alla Sapienza di Roma; Paolo III si dice chiedesse agli astrologi l'ora migliore per ogni Concistoro. La ragione è che la paganità aveva vitalizzato e divinizzato i corpi celesti e, pur con l'incoerenza di attribuire un influsso deterministico e immutato a entità viventi e libere, salvava in qualche modo il *principio di causalità*. La cristianità medievale, a sua volta, pur rifiutando la divinizzazione degli astri e l'attribuzione ad essi di vitalità, attribuiva loro, nel quadro filosofico aristotelico-tomista, una corporeità di livello superiore, per spiegare la loro apparente incorruttibilità luminosa; e supponeva che fossero mossi da viventi superiori angelici, per spiegare (quando erano ignote le leggi dinamiche della inerzia e della gravitazione) il

loro altrimenti inconcepibile perenne movimento. Ammise quindi che gli astri potessero essere strumenti di un qualche influsso vitale angelico sulla terra: il che sembrava allora sperimentalmente confermato dalla apparente « generazione spontanea » di forme inferiori viventi dalla materia in putrefazione. Si ammetteva quindi anche un influsso sull'uomo; ma indiretto, traverso cioè la sua parte sensitiva, salva comunque la sua libertà del volere ed esclusa la fatale predestinazione. Furono poi sempre escluse le superstiziose forme divinatorie. Tale era il pensiero di S. Tommaso (*Somma Teologica*, I, 70, 3; II-II, 95, 5; ecc.). Così anche quello di Dante, che ricollegava il suo ingegno al « segno » dei Gemelli: « O gloriose stelle, o lume pregno — di gran virtù, dal quale io riconosco — tutte, qual che si sia, il mio ingegno » (*Paradiso* 22, 112-114); che fa dire a lui da Brunetto Latini: « Se tu segui tua stella, — non puoi fallire a glorioso porto » (*Inferno* 15, 55-56); e ammise influssi particolari, restando però libera la volontà: « Lo cielo i vostri movimenti inizia », ma « Lume v'è dato a bene ed a malizia, — e libero voler, che, se fatica poi vince tutto, se ben si nutrica » (*Purgatorio* 16, 73.76.78).

V'era dunque in costoro una errata valutazione della natura degli astri. Ma salvavano la *logica proporzione tra causa ed effetto.*

Caduta tale concezione degli astri le conseguenze astrologiche cadono radicalmente. Il credulismo astrologico attuale rinnega quella obiettiva colleganza di causa ed effetto ed infrange la più elementare logica che era invece conservata dagli antichi. E' quindi immensamente più umiliante del peggiore credulismo antico.

PIER CARLO LANDUCCI

SIGNIFICATO POSTMETAFISICO DELL'ETA' CONTEMPORANEA

Con altrettanta consapevolezza, nella profonda diversità, la età contemporanea potrebbe ripetere la conclusione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Giorgio Hegel: « *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem* » (1). Gli è che in questa nuova lettura che la mente fa di sé è coinvolta pur la critica profonda allo stesso Hegel, portatore di una metafisica il cui significato viene visto decisamente teologico e, quindi, negativo, da una « mente » scientifica come quella contemporanea; e, infatti, l'hegelismo trova oggi maggiori consensi nella teologia che non nella filosofia (tra i tanti nomi che potremmo fare, ricordiamo qui H. Küng e W. Pannenberg) anche se non nella direzione che fu propria di Hegel, ma piuttosto in quella di una improponibilità per la fede di un sostegno metafisico quale quello degli antichi « praeambula fidei ». Lo sfondo hegeliano, dunque, pur dando alle teologie che vi si ispirano elementi di teorizzazione filosofica, esclude, per la teologia, il riferimento metafisico, collocando il discorso teologico all'interno del discorso antropologico contemporaneo e rinviando alla fede le « realtà ultime » e la stessa esistenza di Dio, come bene emerge in H. Küng (2).

Se Hegel, che conclude il pensiero moderno, ha avuto subito dopo di sé una discussione che ha capovolto la sua teologia in antropologia che ha letto antropologicamente anche il momento biblico, con Feuerbach, la sua influenza sull'antropologia contemporanea e, soprattutto, sulla sua genesi non pare essere fondamentale se non di riflesso; così che ci pare più

(1) G. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, (tr. it. E. Codignola, G. Sanna), vol. III. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 411.

(2) H. KUENG, *Dio esiste?*, (tr. it. G. Moretto), Milano, Mondadori, 1979².

opportuno, se vogliamo discorrere della formazione dell'antropologia contemporanea (e, del resto, così ha fatto pur la teologia nella sua « svolta antropologica ») rifarci a Kant.

E' forse lo stesso Hegel che ci indica una lettura di Kant capace di farci intendere il suo significato per la mentalità contemporanea: all'interno di questa lettura, che individua una « mente » si dovrà leggere anche il tema del trascendentale come struttura portante dell'antropologia contemporanea.

Ancora nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nel capitolo dedicato a Kant, Hegel scrive che « La filosofia kantiana è teoreticamente l'illuminismo reso metodico ». Chiaramente Hegel vede ciò in chiave negativa dal momento che egli vede che « questa filosofia ha posto fine alla metafisica intellettualistica in quanto dogmatismo oggettivo » e ciò rappresenta il momento positivo del kantismo, ma aggiunge subito dopo, sottolineandolo, il momento negativo: « in realtà non ha fatto altro che trasformarla in un dogmatismo soggettivo [...] e ha rinunziato al problema di quel che sia vero in sé e per sé » (3). Resterebbe dunque, per Hegel, in Kant il momento negativo dell'antica metafisica, sia pure cambiato di segno. Hegel, allora, critica Kant per non aver saputo fondare la vera metafisica, quella della verità, per la quale la mente come spirito avrebbe affrontato, proprio con Hegel la sua ultima fatica.

Ma se accogliamo la definizione hegeliana della filosofia di Kant in relazione con l'Illuminismo scaricandola del significato negativo che Hegel le attribuisce, la troviamo immediatamente collegata con la definizione che dell'Illuminismo dà lo stesso Kant: « *L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità* è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto dell'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! E' questo il motto dell' illuminismo » (4).

La nuova filosofia deve nascere all'insegna del *coraggio* e se Kant ripropone il discorso della critica alla metafisica come momento teoretico (ma a nessuno sfugge il rinvio al momento

(3) G. HEGEL, *op. cit.*, p. 287.

(4) I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, (tr. it. G. Solari e G. Vidari), Torino, UTET, 1971, pp. 141-149, p. 141.

etico che circola in tutta la produzione teoretica di Kant) (5) il discorso sul « coraggio » apre certamente quello su un atteggiamento pratico di fondo che nell'età contemporanea consente al di là di discussioni pur fondamentali, non ultima la filosofia heideggeriana, sull'argomento, di iniziare la lettura del mondo antropologico prescindendo dalla stessa pronunzia del termine « metafisica ».

E' ciò che indica l'assenza della voce: *Metafisica* nella « Enciclopedia del Novecento », che propone alla voce *Ontologia* indicazioni di carattere storico e non teoretico (6).

La mentalità del coraggio si caratterizza in Kant nel suo proporsi di collegare strettamente filosofia e scienza, tanto da espungere contemporaneamente dalla filosofia e dalla scienza la metafisica proprio perché non si può presentare come scienza. Non stiamo lavorando intorno al pensiero kantiano e per ciò non proporremo, qui, il tema del resto a tutti più che noto, del rapporto del criticismo kantiano, anche come genesi, con la scienza newtoniana; rileveremo soltanto che come Newton era « consapevole » di aver letto fino in fondo le leggi della natura, così Kant lo era di aver letto fino in fondo le leggi dell'intelletto e di aver contribuito così alla fondazione di una metafisica (o filosofia) che trova la sua collocazione, senza essere filosofia della scienza, all'interno di ogni scienza.

Se « non nella "filosofia della cultura" di Cassirer, alla quale è sostanzialmente estranea qualsiasi dimensione sociologica, bensì nell'antropologia culturale [...] si può trovare la elaborazione e l'impiego sistematico di un significato "totale" della cultura, definita come un campo di indagine autonomo e distinto rispetto all'oggetto delle varie discipline naturalistiche » (7), dal momento che la *cultura* si è ormai sostituita molto spesso alla filosofia e l'antropologia culturale è divenuta scienza dell'uomo il cui *habitat* non è più la natura, ma la cultura definibile scientificamente e risolventesi essa stessa in scienza, non ci pare si possa prescindere dal Cassirer nella formazione delle scienze della cultura, derivandole proprio da Kant, che si rivela, quindi, punto di partenza della mentalità contemporanea.

Negli *Studi* raccolti in *Sulla logica delle scienze della cul-*

(5) Cfr. la *Critica della ragion pura*, segnatamente la *Prefazione* alla 2.a edizione e la *Dottrina trascendentale del metodo*, cap. II.

(6) *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979. L'articolo *Ontologia*, di S. Vanni Rovighi, è alle pp. 926-936.

(7) P. ROSSI, *Cultura*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1975, pp. 1143-1157, p. 1145.

tura, il Cassirer rivela una delle componenti significative del pensiero contemporaneo (che troverà riscontro, nella teologia, nelle posizioni di Rahner e di Metz che individuano in San Tommaso, sia pure « nell'ispirazione remota » (8) l'inizio, con la così detta « svolta epocale » della *mentalità antropologico-trascendentale* attribuita consuetamente a Kant), quella cioè di scoprire in momenti significativi della storia della filosofia i germi autentici dei movimenti filosofico-culturali, che l'età contemporanea sa cogliere sfrondando il corso del pensiero dalle sovrastrutture che hanno accompagnato e, talvolta hanno rischiato, riuscendovi solo in parte, di soffocare quei germi.

Ha indubbiamente ragione Dal Pra quando discorrendo dei rapporti tra il neocriticismo ed Hegel afferma che « in esso rientra anche la funzione antihegeliana che fu attribuita al ritorno a Kant » (9); ci pare, però, evidente che innanzitutto il ritorno a Kant significa il ritorno ad una metafisica (filosofia) che ponendosi all'interno di ogni scienza ne configuri, nella sua particolarità, l'universalità così che la nuova « svolta epocale » che di qui si può individuare si possa configurare come la formazione di una mentalità scientifica universale che coinvolge l'uomo nella scienza, creando l'antropologia come scienza, distinguendola dalle scienze della natura pur rilevandone lo stesso rigore scientifico.

Val, dunque, la pena di individuare la componente di cui abbiamo detto negli *Studi* del Cassirer se vogliamo comprendere la posizione contemporanea sulle « scienze umane ». In *L'oggetto della scienza e della cultura*, Cassirer individua il « limite storico » di Kant nei confronti delle scienze dell'uomo: « Non ha invece tentato di dare un'analisi strutturale delle "scienze della cultura" allo stesso modo in cui l'ha data per le scienze della natura. Questo però non significa affatto un limite immanente e necessario dell'impostazione del problema nella filosofia critica, ma rivela soltanto un limite storico, quindi contingente che deriva dallo stato delle scienze del XVIII secolo » (10). Il limite, storico non è affatto, per Cassirer, limite teoretico interno al criticismo kantiano e di conseguenza è possibile individuare nella estensione del kantismo la formazione della mentalità contemporanea e la sua scientificità radicale, tal che

(8) J. B. METZ, *Antropocentrismo Cristiano*, tr. it. A. Audisio, Torino, Borla, 1969, p. 60.

(9) M. DAL PRA, *Presentazione* a E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. XXII.

(10) E. CASSIRER, *L'oggetto delle scienze della cultura*, in *Sulla logica delle scienze della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 1-30, pp. 14-15.

« l'attuale configurazione delle scienze mostra come non si possa più fare tra filosofia e scienze particolari quel taglio netto che avevano fatto i sistemi empiristici e positivistici del diciannovesimo secolo. Non è più possibile assegnare alle diverse scienze l'acquisizione dei "fatti", riservando alla filosofia l'indagine sui "principi". Questa separazione tra "fattuale" e "teorico" si dimostra del tutto artificiosa; essa smembra e fa in pezzi l'organismo della conoscenza... » (11).

E' proprio la ricostruzione dell'organismo della conoscenza il fine che si propone molta parte del pensiero contemporaneo, che, esplicitamente o implicitamente trova il suo fondamento in Kant e nella lettura cassireriana di Kant.

Possiamo individuare la controprova della attualità della mentalità cassireriana rilevando come, partendo da altri lidi, oggi si giunga da più parti a proporre per le scienze umane uno statuto che nella prospettiva cassireriana non possiamo non individuare nell'estensione del *kantismo* letto, naturalmente come *metodologia* delle scienze e della stessa filosofia e non come filosofia con propri contenuti.

Per fermarci ad uno soltanto dei contributi che si potrebbero vedere in questa direzione, di maggior significato filosofico e scientifico, possiamo indicare il numero speciale che « Epistemologia » ha dedicato nel 1979 a *Spécificité des sciences de l'homme en tant que sciences*, che raccoglie gli « Atti » del Congresso tenuto a Trento dal 4 al 7 maggio 1978, organizzato dalla « Académie Internationale de Philosophie des Sciences » con contributi di prim'ordine tra i quali segnaliamo *Problèmes épistemologiques des sciences humaines* di E. Agazzi per l'acuto esame che compie dei motivi individuanti la scientificità di una disciplina in generale e delle scienze umane in particolare (12).

E' chiaro che l'iniziativa contemporanea di leggere il mondo umano sul piano della scienza e di ricondurre il pensiero e l'azione degli uomini su un piano scientifico si sviluppa all'interno di una lettura già in partenza scientifica e non filosofica della realtà. Di conseguenza non si tratta certo in questa sede di un ritorno a Kant; indubbiamente, però, è certa la convergenza, nei limiti in cui è possibile, con Kant. Che la presenza di Kant sia avvertita in questa situazione ed altre simili è pos-

(11) *Ibidem*, p. 15.

(12) « Epistemologia », Rivista italiana di filosofia della scienza, Genova, Tilgher, Anno II, 1979, numero speciale; l'articolo citato di E. Agazzi si trova alle pp. 39-66.

sibile dedurre da richiami a Kant che si trovano in lavori, come *Saggezza e illusioni della filosofia*, di J. Piaget (13) epistemologo e che dichiara di avvertire maggiormente la vicinanza a Kant che non al positivismo che afferma essere metafisica, contrariamente a Kant che con la sua filosofia critica costruisce un'epistemologia. Il ritorno a Kant è, quindi, un momento fondamentale del pensiero contemporaneo e non soltanto una posizione interna al neocriticismo.

Non si risolve l'analisi del mondo delle scienze umane e in generale dell'antropologia con il ritorno a Kant, ma questo è certamente una delle componenti. Altre componenti che si possono richiamare per avere un quadro non certo completo, ma abbastanza preciso sono la critica alla metafisica di tipo idealistico e segnatamente hegeliano e la presenza nel discorso antropologico di quelli che Ricoeur chiama i « maestri del sospetto », Freud, Marx, Nietzsche (14).

Indubbiamente questa presenza va tenuta in conto come tra le massime in questa nostra epoca che non si può leggere prescindendone, ma da sola non è sufficiente a costruire una antropologia, come lo stesso Ricoeur avverte: « Non c'è ancora nessuna struttura d'accoglimento, nessun discorso continuo, *nessuna antropologia filosofica*, capaci di integrare l'una con l'altra e insieme alla nostra coscienza l'ermeneutica di Marx, quella di Nietzsche e quella di Freud. I loro effetti traumatizzanti si accumulano, le loro forze di distruzione si addizionano, senza che le loro esegesi si coordinino e senza che una nuova coscienza unitaria li abbracci » (15).

Se pensiamo che, giustamente, l'ermeneutica è considerata come la capacità più approfondita di leggere non solo la realtà letteraria, ma pur tutta la realtà, dobbiamo riconoscere, e non solo con Ricoeur, ma in sé, che essa non può proporre motivi di sintesi, né, tanto meno, individuare motivi sintetici di partenza (16) per cui è necessario rendersi conto che la presenza della mentalità scientifica contemporanea non è certamente la somma o l'intersecarsi dei vari piani di cui abbiamo fatto cenno e di altri ancora, ma è una visione del mondo nella quale tutti questi motivi si iscrivono, sono interpretati al tempo stes-

(13) J. PIAGET, *Saggezza e illusioni della filosofia*, tr. it. A. Munari, Milano, Mondadori, 1969.

(14) P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Milano, Jaca Book, 1977.

(15) *Ibidem*, 166-167; *sottolineatura* nostra.

(16) Cfr. sull'argomento B. SALMONA, *La filosofia tra esperienza e discorso*, Genova, 1978.

so che interpretano, nell'interpretazione fondamentale, la realtà biologica e storica insieme con la realtà fisica.

A questo punto si inserisce il discorso sulla tematica dell'evoluzione, ed ancor più le affermazioni intorno ad un'assoluta validità dell'evoluzionismo, e del darwinismo, che vengono letti, come aveva già fatto Marx, come l'autentica possibilità di interpretare il reale e di superarne i contrasti interni soprattutto per quel che attiene al rapporto di non facile interpretazione tra cultura e natura, rapporto, come appare subito chiaro, essenziale per il nostro tema.

Discutendo il tema dei livelli (17), Kroeber afferma che « tutta questa insistenza sul rapporto con l'evoluzione è dovuta al fatto che la nostra generazione dà tacitamente per scontata l'evoluzione, così come la maggior parte delle generazioni precedenti ammettevano come postulato la divinità: ci riesce difficile sfuggire culturalmente ed emotivamente all'idea dell'evoluzione » (18).

Questa, come altre affermazioni di Kroeber, è significativa della mentalità contemporanea (19) che l'Autore legge con spregiudicata attenzione, condividendola pienamente. Né si dica che si tratta di argomentazioni appartenenti solo alla sociologia della cultura (ciò che d'altra parte farebbe ancor più individuare la presenza di questa mentalità con maggior chiarezza, senza cioè, il tentativo di dedurla filosoficamente o scientificamente); scienziati e filosofi e pure teologi leggono il darwinismo e la evoluzione in questa mentalità, sia pure con sfumature diverse.

E' a questo proposito, significativa per gli scienziati, questa affermazione di Jacob: « La teoria dell'evoluzione soffre di quello che per una teoria scientifica è il difetto più grave: poiché ha per fondamento la storia, non si presta ad alcuna verifica diretta; ciò nonostante, essa ha carattere scientifico, a differenza della magia o della religione, perché è sempre soggetta alla smentita dell'esperienza » (20). La teoria dell'evoluzione è,

(17) A. L. KROEBER, *Il concetto di cultura nella scienza*, in A. L. KROEBER, *La natura della cultura*, tr. it. P. G. Donini, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 201-234.

(18) *Ibidem*, p. 209.

(19) Cfr. pure p. 22: « In passato le difficoltà derivavano dal fatto che i valori venivano considerati come prodotti diretti della divinità, che era al di fuori e al di sopra della natura, o come emanazioni dell'anima la cui spiritualità, protetta in un primo tempo dalla separazione rispetto al corpo, fu in seguito preservata mediante la sua esclusione dal dominio della natura, e della materia e dell'energia insite nella natura. Ma quei tempi ormai sono certamente passati ».

(20) F. JACOB, *La logica del vivente*, tr. it. A. ed S. Serafini, Torino, Einaudi, 1971, p. 22.

dunque, riferibile alla storia, anche se per Jacob questa storia è suffragata, come dice in altri luoghi, dai risultati non già di una, ma di più scienze i cui risultati sono, per altro nell'Autore, più accostati (e anche in ciò Jacob fa consistere il momento più storico che scientifico) che integrati. Il risultato è lo stesso che per Kroeber, oltre, evidentemente, qui alla discussione storico-scientifica, mentre in Kroeber abbiamo visto presente maggiormente un'analisi di tipo sociologico: lo deduciamo pure da un'altra significativa affermazione che coinvolge, appunto, tutta la formazione della mentalità contemporanea: « Alla consapevole intenzione di uno Spirito si è sostituita la traduzione di un messaggio » (21).

H. Küng, notissimo teologo, in *Dio esiste?* prendendo in esame la teoria di Darwin scrive: « Sembra che in effetti sia divenuta possibile una *vasta e unitaria "visione del mondo" scientifica:* in Darwin sono confluite le due grandi correnti scientifiche del secolo XIX — la scienza della natura e la scienza della cultura —, che prima scorrevano totalmente separate. La natura e la storia si sviluppano in un unico grande processo storico-naturale, che con piccolissimi passi e in periodi lunghissimi ha prodotto l'intera ricchezza del mondo e la totalità degli esseri in esso viventi. Il progresso come legge storica e naturale! » (22). Questo presentando la posizione darwiniana; in seguito, trattando del possibile intervento di Dio nel mondo ritorna sul darwinismo e afferma che « oggi la teoria evoluzionista di Darwin [...] può essere considerata addirittura fondata dal punto di vista della fisica [...] e dimostrata sperimentalmente ad opera della *biologia molecolare...* » (23).

Quest'ultimo intervento intorno a Darwin colloca il teologo che lo formula su un piano non diverso da quello sopra ricordato del sociologo Kroeber e avalla l'affermazione di Monod che « la teoria dell'evoluzione è molto curiosa. Per cominciare è necessario ricordare che sotto molti aspetti la teoria evolutiva è la più importante teoria scientifica che sia mai stata formulata, grazie alle sue implicazioni di carattere generale. E' certo che *nessuna altra teoria scientifica ha mai avuto così importanti implicazioni filosofiche, ideologiche e politiche quanto quella dell'evoluzione* ». Subito dopo afferma, ciò che pare in contrasto con la sicurezza di Küng, che: « è anche una teoria che ha un suo particolare status, del tutto differente da quello delle

(21) *Ibidem*, p. 60.
(22) H. KUENG, *Op. cit.*, p. 388.
(23) *Ibidem*, p. 716.

teorie fisiche... » (24). Se aggiungiamo che Monod è, con Jacob, premio Nobel per la medicina proprio in relazione alla biologia molecolare, a proposito di H. Küng come teologo dobbiamo ricordare ciò che segue nel discorso di Monod: « Un altro curioso aspetto della teoria dell'evoluzione è che tutti credono di comprenderla, voglio dire i filosofi, i sociologi, eccetera. Nella realtà, invece, pochissimi la comprendono », cui si può aggiungere l'altra difficoltà: « che si tratta di una teoria di secondo ordine [...] perché mira a spiegare un fenomeno che mai nessuno osserverà o ha mai osservato: l'evoluzione in sé » (25). Per completare il quadro, appellandoci soltanto a scienziati non critici nei confronti del tema dell'evoluzione, ricordiamo l'appartenenza alla storia così come la formula Jacob nel passo sopra ricordato e la posizione di Dobzhanski quando afferma: « Logicamente si può arrivare ad essere certi dell'evoluzione dell'uomo, anche senza sapere nulla della vera storia dell'evoluzione: tuttavia non pochi scienziati hanno dedicato la vita a cercare di ricostruire la storia dello sviluppo della forma fisica dell' uomo, della sua cultura, della sua vita spirituale... » (26). Eppure lo stesso Autore sostiene che l'evoluzione è ormai provata con tutta certezza: « Nei giorni di Lamarck e di Darwin, l'evoluzione era un'ipotesi; oggi è cosa provata, come è provato che la Terra compie una rivoluzione completa intorno al suo asse ogni ventiquattr'ore » (27).

Non ci proponiamo, qui, una discussione sul tema della evoluzione e, quindi, ci basta aver dato indicazioni all'interno del discorso che stiamo conducendo sul tema della mentalità contemporanea; il lavoro del Dobzhanski, tuttavia, ci è utile soprattutto in ordine alla tematica della *cultura* che caratterizza oggi la situazione umana come situazione quasi radicalmente culturale e che, comunque, rende in certo senso superfluo il discorso intorno all'uomo come natura; nel discorso sulla cultura strettamente legato a quello sull'evoluzione le pagine del Dobzhanski sono dirette come da un filo conduttore, con analisi molto fini e dalle quali è possibile trarre interessanti insegnamenti, tutti, però, all'interno dell'affermazione che « l'evoluzione biologica e quella culturale sono parti dello stesso processo »

(24) J. MONOD, *Sulla teoria molecolare dell'evoluzione*, in AA.VV., *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*, tr. it. E. Petrozzi, Roma, Armando, 1977, pp. 21-35, pp. 21-22.

(25) *Ibidem*, p. 21.

(26) Th. DOBZHANSKI, *L'evoluzione della specie umana*, tr. it. L. Pecchioli, Torino, Einaudi, 1965, p. 166.

(27) *Ibidem*, p. 8.

(28). Di conseguenza, natura e cultura sono momenti dello stesso processo, momenti forse distinti, ma mai separati nell'uomo e, in ultima analisi, identificantisi, o, almeno, tendenti ad identificarsi in quello della cultura, anche se nella conclusione del libro, l'Autore trattando della consapevolezza di sé propria dell'uomo, consapevolezza che vede « espressa splendidamente nel simbolo biblico della Caduta dell'uomo », definendo le conseguenze della consapevolezza di sé all'interno della coscienza, per l'uomo « un carico terribilmente pesante da portare » afferma che « Lo studioso dell'evoluzione non deve trascurare la tragica situazione in cui l'uomo si trova, sebbene gli scienziati, in generale, abbiano prudentemente evitato di affrontare tali problemi » e aggiunge: « Arriviamo, qui, molto vicino a quella linea mal definita che segna il confine della scienza [...]. Riconosciamo semplicemente che dall'altra parte del confine esistono profonde percezioni della natura umana, natura che è, come sappiamo, un prodotto del processo evolutivo » (29). Il confine della scienza indica uno spazio diverso, ma inesplorabile. Il limite della ragione così come individuato da Kant è qui ampiamente ribadito e lo « sguardo » su ciò che può stare al di là della scienza non implica nemmeno una possibile « postulazione » di un discorso diverso da quello scientifico; in ciò è evidente la mentalità contemporanea, che parte proprio dalla considerazione che il momento veritativo appartenga soltanto alla scienza, rimanendo alla filosofia un momento esclusivamente di saggezza pratica e una parola non conclusiva su quei problemi che non si sono ancora trasferiti (ma è almeno lecito pensare che lo saranno) sul piano della scienza. Da questo punto di vista documento di molta efficacia rimane *Saggezza e illusioni della filosofia* di J. Piaget (30).

Che il momento *natura-cultura* visto nella sua *unità-distinzione* copra tutto l'arco del discorso sull'uomo si rileva anche sul piano di alcuni teologi tra i quali ritorniamo a Küng che nella parte affermativa dell'esistenza di Dio del libro che abbiamo sopra citato afferma: « abbiamo messo in evidenza come la teoria dei due piani *"natura-soprannatura"*, in virtù dell'evoluzione, si sia rivelata insostenibile sia per la scienza naturale che per la stessa teologia » (31). Quest'espressione riconduce — è questa la tesi di Küng — il problema di Dio ad una scelta

(28) *Ibidem*, p. 24.

(29) *Ibidem*, pp. 344 e 345.

(30) Su questo libro di J. Piaget, cf. B. SALMONA, *Dalla filosofia all'epistemologia e ritorno*, in « Laurentianum », Roma, 1979, n. 3, pp. 526-550.

(31) H. KUENG, *op cit.*, p. 722.

nella fede: indimostrabile sia il teismo che l'ateismo, dinnanzi alla « ragione critica » è possibile affermare perché in « connessione » con la « fiducia di fondo », la « fede in Dio » (32).

Il discorso di Küng pur muovendosi in prospettiva diversa, come il discorso di Dobzhanski, che giunge a conclusioni diverse (ma l'apertura è la stessa), richiama il discorso kantiano, soprattutto Küng, quello relativo alla possibilità di affermare Dio e sull'ateismo, risolto positivamente nella *Critica della ragion pratica,* ma prospettato teoreticamente come impossibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio e, d'altra parte, come una negazione dell'ateismo nella *Critica della ragion pura;* il discorso di Dobzhanski richiama soprattutto il momento agnostico del kantismo. Entrambi ripropongono il discorso kantiano — e non solo kantiano — dell'impossibilità, per la ragione, dei *praeambula fidei* (anche se l'espressione non è kantiana). In Dobzhanski, per ovvie ragioni, non ci sono né l'espressione, né il concetto di praeambula fidei, in Küng si ritrova il concetto all'interno dell'espressione più estesa di « teologia naturale » della quale, egli dice che « è caduta in discredito presso i moderni teologi » (33) con il conseguente spostamento della impostazione del problema intorno all'esistenza di Dio e al discorso intorno al rapporto tra fede e ragione da posizioni classiche cristiane a posizioni « moderne ».

Né si pensi che queste posizioni appartengono soltanto ad alcuni momenti della teologia, come quello di cui qui abbiamo detto; esse compaiono pure nella filosofia, proprio con la critica del rapporto fede-ragione nella dimensione dei praeambula fidei come in P. Prini (34) che prospetta il problema all'interno di una visione del mondo e di argomentazioni coerenti con il pensiero contemporaneo.

E' così che ci si discosta radicalmente dal tema dell'analogia, criticamente discusso insieme con quello dei praeambula fidei e ci si «affida» come Küng al solo tema della fede (argomentazione di tipo protestante) o, almeno, si imposta il discorso su Dio come il « totalmente Altro » (35). Non entriamo in questioni di ordine teologico; il richiamo a posizioni teologiche ci serve, insieme al richiamo a questioni di ordine filosofico e

(32) *Ibidem,* pp. 583 e 640.

(33) *Ibidem,* p. 374.

(34) P. PRINI, *Filosofare nella fede,* in « Il senso della filosofia cristiana oggi », Atti del XXXII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, 1977, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 19-27.

(35) Cfr. i lavori citati di P. Prini e di H. Küng; cfr. pure B. SALMONA, *La filosofia tra esperienza e discorso, cit.*

scientifico, per individuare nel momento della cultura senza rinvio ad un momento che la trascenda e la fondi, anche quando si ammetta la fede (che non è ovviamente un rinvio di tipo metafisico e nemmeno teologico) il momento significativo dell'età contemporanea, almeno in molte delle sue posizioni maggiormente rappresentative, tanto che una fondazione, o rifondazione razionale (in senso metafisico, anche di una metafisica fortemente ripensata) viene vista come non senso ed emarginata dalle linee delle culture dominanti.

Se ritorniamo alla tematica filosofico-culturale del Cassirer, dopo aver preso in esame argomentazioni proprie del pensiero contemporaneo, abbiamo la riprova che il kantismo e il darwinismo hanno costituito due delle linee portanti, con la critica istituita alla metafisica e alla teologia, della formazione della mentalità contemporanea. Discorrendo in *L'oggetto della scienza e della cultura* del posto che il darwinismo ha avuto nell'investigazione del tema cultura-natura, il Cassirer scrive che « la scienza del XIX secolo parve assegnare finalmente il giusto posto al problema dell'"antropologia filosofica" » attuando così il superamento della pura filosofia, compreso quella kantiana, che obbligava l'uomo ad essere « cittadino di due mondi ». Così che « la scienza poté conservare la posizione particolare dell'uomo senza per questo necessariamente contrapporlo alla natura innalzandolo al di sopra di essa », aggiungendo che « In questa prospettiva la stessa antitesi di "cultura" e "natura" doveva perdere ogni asprezza dialettica. L'antitesi si risolveva appena il problema veniva spostato dal terreno della metafisica a quello della biologia e considerato e trattato da un punto di vista puramente biologico » (36). Così che « quello che non era riuscito al concetto speculativo di sviluppo (in Aristotele come in Leibniz e in Hegel) riuscirà al concetto empirico di sviluppo. Solo attraverso di esso si è mostrata aperta la via per una concezione rigorosamente "monistica"; solo ora è apparso colmato l'abisso tra "natura" e "spirito". Da questo punto di vista, la teoria darwiniana prometteva di possedere le risposte non solo alla domanda sull'origine dell'uomo, ma a tutte le domande sulla nascita della civiltà umana. Appena venne fuori la teoria di Darwin, parve con essa trovato, dopo secoli di vane fatiche, il nesso che unisce "scienza della natura" e "scienza della cultura" » (37).

Questa acuta analisi del Cassirer non è diversa dalla let-

(36) E. CASSIRER, *L'oggetto delle scienze della cultura*, cit., p. 18.
(37) *Ibidem*, pp. 19-20.

tura del Dobzhanski e per quanto attiene al rapporto spirito-natura presenta con questa analisi molta analogia anche la posizione di Küng: « Oggi per lo meno si ammette che sia il cosmo nel suo complesso, sia l'uomo per quanto riguarda il corpo, si sono sviluppati "naturalmente". Solo che occorre poi porsi un'ulteriore domanda: vale ancora la pena di irrigidirsi nell'affermazione secondo cui lo spirito umano ("anima") o quanto meno, la vita sarebbero sorti da un intervento diretto del creatore? Per ragioni di spazio ci concentreremo sul problema dell'origine della vita, tanto la risposta da dare al problema dell'origine dello spirito sarebbe analoga » (38). La risposta si incentra nella duplice direzione: di un agnosticismo, che equivale alla dichiarazione di avalutatività da parte della scienza, ma anche di negazione del fatto che il problema del fondamento si possa porre in termini scientifico-filosofici, e nella direzione di una risposta affermativa al problema dell'intervento di Dio *nel* mondo, riconoscibile soltanto per la fede anche se la risposta affermativa sul piano della fede coinvolge al suo interno una affermazione di razionalità: « ... *da questo punto di vista, non il no, che porta all'essenza di senso, ma soltanto il sì è caratterizzato da una razionalità radicale* » (39); è chiaro che questa posizione va legata con quella sopra ricordata della non distinzione tra natura e sopra-natura per cui l'intervento di Dio non è da ricercarsi dallo scienziato, ma nemmeno dal filosofo, anche se, pur non facendo intervenire nel discorso culturale il tema di Dio, esso è capace di illuminare la razionalità e soprattutto di dare un senso alle cose, quel senso che la negazione di Dio nega alle cose stesse. Siamo qui al momento kantiano della *fede razionale* con l'estensione, indebita per Kant, significativa per il teologo, al campo della ragione teoretica.

Il pensiero contemporaneo, almeno nelle linee che appaiono dominanti, non presentando alla riflessione il momento metafisico non imposta il tema del rapporto tra ragione e fede, se non nell'indicazione data sopra da Küng, anzi afferma che la metafisica è dannosa per la fede (40), impostando il tema della teologia strettamente legato a quello della scienza e della mentalità scientifica contemporanea, giunge a delineare piuttosto un rapporto cultura (che ingloba la natura)-religione come quello tra due atteggiamenti che possono coesistere all'interno dell'

(38) H. KUENG, *op cit.*, p. 716.

(39) *Ibidem*, p. 722.

(40) Cfr. D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia, Queriniana, 1980.

uomo e della società di oggi; questo problema di cultura e religione, che si incarna nelle espressioni di fede e di storia e vive all'interno delle persone come tema di mediazione culturale (dove cultura ha un senso decisamente più forte di quel che non abbia come puro termine del rapporto cultura-religione) di ogni cultura con la fede in Dio; teismo e ateismo, dunque, il cui riconoscimento non è opera, né momento di cultura entrano, nella mediazione culturale, a pieno diritto nel mondo stesso della cultura come modo e atteggiamento di vita e non più come punto di partenza all'interno di un discorso razionale, anche se (e molti oggi direbbero proprio perché) la mediazione culturale evidenzia il potenziamento della razionalità del reale per l'accettazione (il sì alla fede, come si esprime Küng) della fede.

Discorrendo di crisi della metafisica e vedendo nel pensiero contemporaneo piuttosto una crisi come negazione che come discussione sia pure in ordine ad una negazione, ci pare significativo addentrarci nella lettura di qualche pagina che non si dispieghi, come quelle precedenti, partendo dal dato scientifico storicamente e spiritualmente interpretato, ma da una posizione di autonomia delle *scienze* dello spirito. Ci rifacciamo alla sezione IV (*Il dissolversi dell'atteggiamento metafisico dell'uomo di fronte alla realtà effettuale*) del Libro II (*Primato e declino della metafisica quale fondamento delle scienze dello spirito*) di *Introduzione alle scienze dello Spirito*, di W. Dilthey (41). E' per Dilthey l'affermarsi autonomo delle scienze, sia della natura che dello spirito che consente « la guerra ad oltranza contro la metafisica » (42), guerra ad oltranza che riguarda la metafisica, per « il contrasto che sussiste fra lo spirito metafisico e il lavoro della scienza moderna della natura » (43). Ciò che maggiormente interessa il nostro assunto, dal momento che costituisce quanto di più significativo si possa dare sia per la comprensione del pensiero diltheyano che del formarsi della mentalità contemporanea (posizione del genere abbiamo visto maturata nel Cassirer in un testo di circa cinquant'anni seguente questo diltheyano) è il distacco dalla metafisica delle scienze dello spirito che sfocia nella dichiarata scientificità, con proprie caratteristiche, ma pure con le caratteristiche delle scienze naturali, delle scienze che si definiranno umane e che costituiranno il significato più profondo dell'antropologia contempora-

(41) W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it. G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

(42) *Ibidem*, p. 457.

(43) *Ibidem*, p. 471.

nea: « Dalla metafisica accanto alle scienze della natura si staccò anche un secondo gruppo organico di scienze che ha parimenti per oggetto una realtà effettuale data nella nostra esperienza e la spiega solo a partire da questa » (44).

E' di grande importanza il rilievo diltheyano che « all'introduzione della spiegazione meccanicistica della natura da parte di Galilei e Descartes seguì immediatamente l'estensione di questo tipo di spiegazione all'uomo e allo Stato da parte di Hobbes e, poco dopo, di Spinoza » (45) cui segue la dimostrazione. Come pure il riferimento delle scienze dello spirito ai sistemi di cultura: « Il problema immediatamente successivo delle scienze dello spirito sono i sistemi della cultura, intrecciati gli uni negli altri nella società, e l'organizzazione esterna di questa, quindi la spiegazione e la direzione della società stessa » (46).

La lettura scientifica e quella filosofica dell'uomo e della società anche nella sua organizzazione e nelle sue istituzioni (si noti come Dilthey vedeva in quella metafisica che doveva essere radicalmente distrutta dalla scienza sia della natura che dello spirito, « un saldo punto d'appoggio all'ordine trascendente difeso dalla Chiesa ») (47) vanno di pari passo, influendo la novità della lettura scientifica decisamente la lettura filosofica allontanandola sempre più dalla tematica metafisica. E' da notare che ciò che si dice qui intorno a Hobbes e a Spinoza si può affermare anche a proposito, almeno per quanto attiene alla ragion teoretica, di Newton e di Kant. Ma ciò che qui maggiormente importa è il costante riferimento diltheyano ai filosofi che significa, poiché la lettura diltheyana è del tutto corretta in ordine alla formazione della « nuova » mentalità, che essa trova la sua radice nella stessa formazione del pensiero moderno e nella emarginazione, sempre all'interno del pensiero moderno, di altre letture, come quelle, per fare un esempio significativo, rosminiana e giobertiana, che avrebbero potuto far ricuperare allo spirito contemporaneo il momento metafisico (48).

Una delle conclusioni dell'itinerario diltheyano è senza dubbio il riconoscimento, fondato nell'analisi del pensiero moderno e del formarsi della mentalità anti e poi post metafisica del *porsi della cultura al posto della stessa filosofia*; così alla stagione della metafisica non segue quella della filosofia che vie-

(44) *Ibidem*, p. 478.

(45) *Ibidem*, p. 481.

(46) *Ibidem*, p. 484.

(47) *Ibidem*, p. 452.

(48) Sull'immanentismo come significato del pensiero moderno, cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo contemporaneo*, Roma, Studium, 1964.

ne, per usare proprio un termine diltheyano, « distrutta », ma la stagione delle scienze umane, così che « Questo sistema naturale » (quello che ha « disgregato la concezione teologica e metafisica della società »), ha superato « la vecchia antitesi tra filosofia teoretica e pratica » facendo subentrare a questa antitesi, che subito dopo chiama « contrasto », « quello tra la fondazione delle scienze della natura e una fondazione delle scienze dello spirito » (49). Ricordando che a tutte le scienze dello spirito, comprese la religione e la storia, Dilthey vede applicato il « sistema naturale », risulta chiaro che tale sistema viene assunto come l'unica possibile *mediazione culturale* per risolvere il contrasto nella unità, pur differenziata, delle due scienze: della natura e dello spirito, sottolineando non i termini natura e spirito, ma il termine scienza che diventa, come cultura, la unica possibile mediazione tra natura e spirito, che si risolvono in momenti dell'unicità della cultura. E' così che « le scienze dello spirito hanno soppiantato la metafisica d'un regno degli spiriti » e « la metafisica come scienza è divenuta impossibile » (50).

A nostro avviso si compie qui un'altra volta, e più radicalmente, quella rivoluzione che Kant stesso chiamò « copernicana », non tanto, certamente, in quanto si passi da un momento oggettivo ad uno soggettivo, ma in quanto si passi da una concezione metafisica della realtà ad una concezione scientifica. E soprattutto si pongono le basi di un'antropologia sic et simpliciter piuttosto che di un'antropologia filosofica. L'antropologia culturale ha altre basi, come è noto, ma certamente qui può trovare buona collocazione il sorgere del problema, ancor più che nella successiva filosofia della cultura pur in rapporto con le scienze della cultura, propria, come abbiamo visto sopra, del Cassirer.

E pur all'interno di questa posizione diltheyana, rimane « un'indescrivibile *Stimmung* metafisica che fu alla base di ogni argomentazione e sopravviverà a tutte » (51), pur se rimane come esperienza personale: « Ma l'elemento del nostro vivere come esperienza personale, vale a dire come verità religioso-morale, resta ». E' dunque la metafisica come scienza quella che viene condannata nelle pagine diltheyane (qui, infatti, il richiamo a Kant è esplicito), di questa metafisica si afferma che « ogni metafisica ha dovuto piuttosto lottare con la pretesa dell'esperienza religiosa che aveva ben chiaro questo pun-

(49) W. DILTHEY, *op. cit.*, pp. 485-486.

(50) *Ibidem*, p. 491.

(51) *Ibidem*, p. 466.

to... » (l'impossibilità della metafisica come scienza). E perciò pur in una mentalità che accomuna, come abbiamo ricordato sopra, *nella scientificità* il tema della natura con quello dello spirito e li colloca entrambi nel piano della cultura « queste esperienze sono così personali, così proprie e caratteristiche del volere che l'ateo è ancora in grado di vivere questo elemento metafisico, laddove l'idea di dio di un credente può essere nudo guscio senza valore. Espressione di questo fatto è la liberazione della fede religiosa dalla sua chiusura metafisica mediante la Riforma. In questa la vita religiosa raggiunge la sua autonomia » (52). Il mondo del religioso giunge, dunque, alla sua autonomia nella negazione di ogni possibile riferimento filosofico (abbiamo già parlato della negazione dei praeambula fidei non solo nella teologia protestante). E qui è possibile individuare, insieme con la matrice hegeliana e sostenuta dalla matrice hegeliana (che per altro verso essa sostiene) l'origine di una lettura del mondo del religioso che oggi ha nella teologia (in alcuni suoi aspetti che vogliono significare novità), in un mondo dominato dalla scientificità, *il suo momento meno scientifico e più esperienziale.* Che l'ateo sia « in grado di vivere questo elemento metafisico » significa, poi, che non è il teismo l'asse portante della religiosità, ma la religiosità stessa sul piano dell' esperienza, il che significa la giustificazione (nel senso etimologico del riconoscere giusto) di ogni forma atea di religiosità, ivi compreso, né può essere diversamente, il così detto cristianesimo ateo di cui negli ultimi decenni si è ripetutamente parlato e scritto. La religione senza Dio è certamente un'altra affermazione della riduzione di ogni tematica di pensiero e di esperienza al mondo del « culturale », ma significa pure l'impossibilità di chiudere l'apertura al divino che è il segno distintivo del vero umano.

E' chiara l'impossibilità all'interno della visione del mondo che siamo venuti delineando come quella nella quale la nostra età forse più che in ogni altra si riconosce, di una religiosità che abbia come interlocutore privilegiato la razionalità; la razionalità appartiene alla scienza; alla stessa razionalità scientifica si lega pur l'etica (53). Ci si chiede come si rapporta la religione nella quale pur l'uomo deve, o, almeno, può vivere con il suo vivere radicalmente sul piano della scientificità e della razionalità. E' forse questa domanda che spinge Küng all'affermazione sopra riportata che il sì a Dio « è caratteriz-

(52) *Ibidem*, pp. 492-493 e 493-494.

(53) Cfr. J. MONOD, *Il Caso e la Necessità*, tr. it. A. Busi, Milano, Mondadori, 1976[8].

zato da una razionalità radicale ». Ma forse questa che appare razionalità radicale si pone in realtà sul piano di quella *Stimmung* di cui abbiamo visto scrivere Dilthey. La vicinanza alla visione protestante della fede è presente come punto di riferimento certamente nei due pensatori nonostante la professione di cattolicesimo da parte di Küng (54).

Se ci portiamo all'interno della tematica delle scienze umane ci accorgiamo, e lo stesso accade per l'etica della situazione, che si colloca, in definitiva all'interno del discorso delle scienze umane, che il problema del fondamento, che è in ultima analisi il problema della metafisica viene eluso anche quando gli Autori giungono a porsi tematiche che, nella discussione, si aprono quasi inevitabilmente sul fondamento: nella migliore delle ipotesi queste aperture si riducono, come per Dilthey sul piano dell'esperienza (ciò che per altro consente in qualche modo di dichiararle inevitabili e profondamente radicate nell'uomo), ma sul piano della razionalità vengono negate; dobbiamo ora indagare brevemente in questa direzione.

Ci siamo altrove (55) occupati di Gusdorf e ne abbiamo apprezzato lo sforzo notevole di fondare un'antropologia intorno alla quale ruotassero ancora, ma con centro nell'uomo (il pensiero gusdorfiano è nettamente antropocentrico sullo sfondo di un situazionismo aperto che però si ripiega su se stesso) i temi della metafisica tradizionale senza, però, vederli fondati e senza vederli capaci di costituire fondamento per l'antropologia. Abbiamo, in quell'occasione, notato come il linguaggio del Gusdorf abbia le espressioni spesso proprie del metafisico e del teologo, ma come al di sotto di queste espressioni ci stia una pura antropologia pur nella vocazione dell'uomo alla trascendenza, vocazione il cui compito, dicevamo, è di permettergli « di essere incompiuto, di tendere sempre al compimento senza raggiungerlo, poiché per l'uomo, compiersi significherebbe perdersi » (56).

Ma la vocazione alla trascendenza si colloca, qui, a nostro avviso sul piano stesso della « Stimmung » metafisica di cui parla Dilthey, anche se là il significato della presenza metafisica è fortemente attenuato in confronto a quello che si troverà nello scritto gusdorfiano. Si tratta, comunque, di un tipo

(54) Come è noto il teologo Hans Küng, per le posizioni assunte in varie circostanze, non può più, per decisione della Chiesa, parlare e insegnare come teologo cattolico.

(55) B. SALMONA, *G. Gusdorf e l'etica della situazione*, in « L'etica della situazione ». Studi raccolti da P. Piovani, Napoli, Guida, 1974, pp. 369-383.

(56) *Ibidem*, p. 383.

di apertura alla trascendenza il cui significato è vicino a quello jasperiano dell'*Umgreifende* (orizzonte circoscrivente) pur nella diversità. Il senso vero di questa apertura-vocazione è *la sottolineatura della finitudine umana* propria di molte correnti della filosofia contemporanea e, segnatamente dell'esistenzialismo (57): è il positivo, l'apertura, che conferma il negativo, la finitudine; il positivo, quindi, non significa per sé, ma in ordine al negativo che, in tal modo viene ribadito. Ciò non toglie che dall'interno di filosofie del finito e dell'antropologia pura che trova il fondamento soltanto in sé, autofondandosi, (« L'uomo non può essere compreso che attraverso un linguaggio umano; questa constatazione fu per me la chiave di volta di un sapere nuovo ») (58) nascano interrogativi che pongono inquietanti domande sul significato di fondo di queste stesse filosofie. Il pensiero del Gusdorf, a questo proposito, si presenta di un interesse profondo, molto al di là di quello, già assai rilevante, che presenta nella sua costruzione antropologica.

E' importante, però, situare il significato del termine metafisica all'interno del pensiero gusdorfiano per cogliere il significato stesso della sua opera. Al proposito, ci pare utile servirci della *prefazione* all'edizione italiana di *Introduzione alle scienze umane*, scritta dall'Autore nel 1972 a molta distanza sia dalla edizione francese che è del 1960, sia, ancor più dalla pubblicazione delle sue due opere maggiormente significative: *Traité de l'existence morale* (1949) e *Traité de metaphisique* (1956) e, quindi, con uno sguardo retrospettivo e conclusivo, in qualche maniera, di tutto un discorso.

C'è un momento positivo in cui, però, la metafisica è chiaramente indicata come filosofia (che si risolve in analisi scientifica): « La metafisica, in quanto esame di coscienza dell'umanità, deve essere iniziata di nuovo in base al rinnovarsi della autocoscienza dell'umanità ». Argomentazione chiarita nel suo significato autentico da questa analisi: « La condizione dell'uomo è quella di vivere in un mondo umano, di cui soltanto le scienze umane possono rivelarci i differenti aspetti. L'uomo che stabilisce la verità delle cose dipende da una intelligibilità specifica, di cui le moderne scienze dell'uomo si sforzano di ritrovare la configurazione. Bisogna denunciare l'antico malinteso perpetuato dal termine stesso di *metafisica*. Questo vocabolo, nato per caso è un termine mal costruito, soprattutto per col-

(57) Cfr. soprattutto N. ABBAGNANO da *Struttura dell'esistenza* del 1939 in poi.

(58) G. GUSDORF, *Introduzione alle scienze umane*, tr. it. R. Bussi, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 11.

pa di quel *fisica*, come se ogni verità umana dovesse necessariamente collocarsi nella prospettiva della conoscenza della natura materiale, che si vede così riconoscere un ingiustificato primato sulla realtà umana. Inoltre il prefisso *meta* è ugualmente pericoloso, perché dà ad intendere che la verità dell'essere viene *dopo* quella del mondo e della natura, corrispondendo così ad un altro campo, indipendentemente dal primo. La verità filosofica non è invece una verità ulteriore, intrinsecamente diversa dalle verità iniziali della natura e dell'uomo...» (59).

In realtà la difesa della « verità filosofica » che il Gusdorf opera in questa pagina è pure posizione nei confronti delle scienze umane e all'interno delle stesse in maniera originale, poiché, mentre l'Autore dichiara di essere pervenuto, per la critica alla metafisica, « all'idea di tentare di costruire una teoria degli insiemi culturali, rivolta a rivelare il rinnovarsi dei significati della coscienza », discute subito dopo delle scienze umane, all' interno delle quali si muove, come di quelle scienze che, assunte dalla filosofia necessitano di una « riconversione »; infatti esse « prese nella trappola della loro stessa tecnicità, vittime dei loro procedimenti e del loro linguaggio, sono divenute sempre più scienze e sempre meno umane; hanno perduto lungo la strada l'intenzione umana che le animava in partenza ». In questa situazione di analisi scientifica tocca al filosofo, non rinnegando le scienze umane, ma ripensandole, « riprendere in considerazione l'immensa massa di informazioni accumulate nel corso dei secoli da tutte le discipline umane per riscoprire il volto dell'uomo » (60). Seguono pagine in cui si discute la metodologia delle scienze in generale e delle scienze umane in particolare e si nota la differenza metodologica tra le scienze della natura e quelle dell'uomo con la conclusione che « l'antropomorfismo, che è un ostacolo epistemologico nelle scienze della natura, diviene il fondamento stesso dell'epistemologia nel campo umano »: ciò perché « le scienze umane hanno come oggetto l'uomo » (61).

La rivalutazione dell'opera del filosofo come colui al quale appartiene il discorso sulle e nelle scienze umane non comporta la riproposizione dell'« antico » ruolo del filosofo; qui si tratta soltanto di delineare la distinzione metodologica tra le varie scienze, a proposito della quale richiamiamo ancora una

(59) *Ibidem*, p. 9.
(60) *Ibidem*, p. 10.
(61) *Ibidem*, p. 11 e 10.

volta, come significativo per cogliere il vero senso anche di questa prospettiva gusdorfiana, il fascicolo già citato di « Epistemologia ». Ciò che vogliamo qui sottolineare è non la distinzione, ma il coordinamento tra le varie scienze come appare dalle indicazioni che lo stesso Autore dà in ordine al significato del suo libro: « Non era un trattato di epistemologia, né un libro di storia delle scienze o storia della filosofia [...] In questo saggio di storia delle idee, o piuttosto di storia della cultura, i filosofi figurano fianco a fianco con gli scienziati [...]. La scienza di ogni epoca è legata all'arte, alla religione, alla filosofia, a tutto quanto lo stile di vita, all'interno di un medesimo stile culturale... » (62).

Il coordinamento sopra indicato porta il Gusdorf a posizioni analoghe (non certo identiche pur nell'identità terminologica) a quelle del Piaget sulla interdisciplinarietà: è che, mentre in Piaget l'interdisciplinarietà rimane all'interno delle scienze come studio in comune tra diversi scienziati (63), nel Gusdorf l'interdisciplinarietà « è una terra di nessuno », così che il libro che « tentava di negare la divisione del lavoro intellettuale e di rimetterne in discussione i limiti, le frontiere, i fondamenti, non rispettava le riserve di caccia e i divieti, e dava fastidio a tutti ». Gli Autori che « al di fuori di ogni dogmatismo, hanno trasformato i significati del sapere umano », sono, per il Gusdorf, Freud, Darwin, Marx, che, « lavorando ciascuno nel proprio campo, ... sono stati i maestri di quel pensiero interdisciplinare di cui occorrerebbe ora elaborare lo statuto » (64).

Se ricordiamo, da un altro punto di vista, la posizione del Ricoeur che accomuna, come maestri (sia pure del sospetto) del pensiero contemporaneo, Freud, Marx e Nietzsche, vediamo che qui manca Nietzsche (ed era inevitabile vista la posizione teoretica del Gusdorf) e c'è, invece, Darwin che abbiamo individuato in diverse direzioni come maestro della mentalità moderna: a nostro avviso il nome di Darwin va certamente unito a quelli di Freud, Marx e Nietzsche.

Del resto in un luogo di Dobzhanski che abbiamo già citato intorno al « confine della scienza » si trova l'indicazione del fatto che, quando le scuole psicoanalitiche hanno tentato di definire la natura umana lo hanno fatto « in termini quasi scientifici e le loro conclusioni sono improntate a pessimismo profondo » (65). Non interessa tanto, qui, il fatto della defini-

(62) *Ibidem*, p. 15.
(63) Cfr. *cit. Saggezza e illusioni della filosofia.*
(64) G. GUSDORF, *op. cit.*, pp. 17 e 18.
(65) Th. DOBZHANSKI, *op. cit.*, p. 345.

zione della natura umana e in che termini, quanto il fatto che ciò è posto dall'Autore all'attenzione degli studiosi dell'evoluzione in relazione alla « consapevolezza di sé » da parte dell'uomo. Così, pur in termini di criticità Freud e la psicanalisi sono proposti all'attenzione dello studioso in maniera coordinata a quella richiesta per il rapporto evoluzione-cultura, riportando brevemente la posizione freudiana intorno all'evoluzione della cultura. A buon diritto, ci pare, dunque, di aver collocato il nome di Freud vicino a quello di Darwin.

Ritornando al Gusdorf, la conclusione del discorso sul quale ci siamo appena fermati è: « Ciò che io auguravo, ciò che io auguro ancora, è il tentativo di una ricerca *fondamentale* nel campo delle scienze umane [...]. La nuova ricerca si sforzerebbe di definire l'unità dell'uomo nella sua specificità e avrebbe per compito l'elaborazione di una teoria degli *insiemi culturali* » (66). Se questo è il compito della filosofia, allora risulta ancora una volta evidente la sua identificazione con la cultura, risultato al quale siamo già arrivati partendo da altre considerazioni e da altri Autori.

Pur all'interno di quest'identificazione, il Gusdorf ribadisce la filosoficità (e con ciò la culturalità) delle scienze umane come quella che esclude la disumanizzazione delle scienze dell'uomo che, con la filosofia della morte dell'uomo soprattutto di Foucault, « giunte al loro apogeo saranno scienze senza l'uomo » (67). Di fronte alla filosofia della morte dell'uomo (e Gusdorf la lega alla filosofia della morte di Dio) « la conoscenza interdisciplinare deve assumere il compito di costituire una antropologia fondamentale, raggruppando i dati forniti dalle discipline particolari [...]. Ben inteso, non si tratta di creare di sana pianta una antropologia dottrinale a priori, una filosofia in più, tanto vana quanto tutte le altre filosofie. La scienza dell'uomo è una scienza che cerca l'uomo, e non una scienza che lo ha trovato. Essa cade nel momento stesso in cui crede di essersi trovata; ma non si cercherebbe se non si fosse già trovata » (68).

Il discorso interdisciplinare si identifica, qui, ovviamente, con *tutta* la cultura, anzi permette che motivi singoli di ogni scienza siano letti nel contesto dell'uomo totale. Si tratta di un'interpretazione assai interessante della tematica scienze umane-cultura, che se privilegia la diversità dei metodi nei confronti

(66) G. GUSDORF, *op. cit.*, p. 18.
(67) *Ibidem*, p. 20.
(68) *Ibidem*, p. 21.

delle varie scienze, e, come abbiamo visto, segnatamente tra le scienze umane e quelle della natura, individua nella filosofia-cultura l'unità, attraverso l'interdisciplinarietà, di una lettura del mondo umano. Si tratta, quindi, all'interno del discorso sulle scienze umane e la cultura di individuare sentieri anche diversi, ma tutti all'interno di un'unità di fondo che è la proposta antropologica. Con la quale anche il Gusdorf chiude il suo discorso: « Il dramma della cultura moderna deriva dal fatto che, sotto la pressione di determinismi e di interessi contraddittorî, l'immagine dell'uomo si è confusa. Si tratta di ricomporre questa immagine dissociata, secondo il linguaggio della nostra epoca. *Bisogna riconoscere oggi all'antropologia* quella priorità di significato che la scolastica accordava alla teologia » (69). E' che oggi vi sono momenti della teologia che si preoccupano essenzialmente della così detta svolta antropologica, riportando anch'essi in primo piano la tematica delle scienze umane e della politica come motivo principe della cultura.

La mentalità antropologica contemporanea ha trovato negli autori e nei movimenti culturali dei quali ci siamo occupati alcuni sicuri punti di riferimento, anche se, ovviamente, non i soli possibili, anzi alcuni tra i tanti possibili; ma noi non ci proponevamo un'analisi dettagliata e accurata, ma soltanto di mostrare come la mentalità contemporanea sia postmetafisica, ma lo sia proprio perché si pone essa stessa come crisi della metafisica, e, pure, come crisi della filosofia come teoresi e come prassi all'interno di un momento di cultura che riassume in sé e teoresi e prassi. E' dentro questa mentalità che si debbono studiare i pensatori di cui parla Ricoeur, ma anche molti altri.

Scienza, filosofia, teologia si articolano oggi spesso in modo tale da confluire l'una nell'altra, anche qui all'interno di un discorso di cultura situata e interdisciplinare, molto interessante se contribuisce alla miglior conoscenza dei rapporti tra le scienze diverse e alla chiarificazione dei problemi interni a ciascuna scienza, ma che, se si pone come unica possibile ed esaustiva lettura del reale, come oggi spesso appare, nonostante le buone intenzioni del Gusdorf, costituisce una nuova filosofia con tutti gli inconvenienti, e più ancora, che sia dal Gusdorf che dagli altri Autori considerati sono imputati alle vecchie filosofie e, soprattutto, all'antica metafisica.

BRUNO SALMONA

(69) *Ibidem*, p. 22.

LA *SECONDA LETTERA A DIOGNETO*, DEL NUOVO ANONIMO

Ora più che allora, nel XX più che nel II secolo, Diogneto oltre che un personaggio singolo è una categoria di persone, anzi una serie di categorie di persone, dallo sfondo comune: è una condizione umana diffusa, al suo interno variamente differenziata. Lo sfondo comune è, in sostanza, il « non voler non dirsi cristiani »: nelle diverse culture di oggi, nei diversi atteggiamenti sociali e individuali contemporanei, spesso così poco cristiani, si avvertono echi, si colgono desideri e « ansiti » di cristianesimo, più o meno confessati e consapevoli, per lo meno generici.

Il recente volume di Maurice Agulhon, *La République au Village* (Paris, Seuil, 1979), aldilà delle intenzioni dello stesso autore, ci aiuta a capire una delle categorie suddette. E' un libro emblematico per l'argomento trattato e le conclusioni legittime dedotte, oltre che un libro rigorosamente storico. L'Autore ricostruisce e spiega, in maniera convincente e con mano sicura, le vicissitudini e l'evoluzione politico-religiosa degli abitanti del villaggio francese di Var dal 1793 al 1851, e ci offre, senza volerlo come ho detto, elementi che illuminano la situazione spirituale di certi uomini del nostro tempo. Gli abitanti di Var, « bianchi », irriducibili nemici della rivoluzione e tradizionalisti nel 1793, si trovano ad essere « rossi », difensori della Repubblica e inviluppati in uno strano « espressionismo popolare para-cristiano » (che mi ricorda tanto da vicino la religiosità degli abitanti del villaggio bretone del non dimenticato *Dieu a besoin des hommes*) nel 1851. Le analogie con certi cristiani di oggi, dalle mutevoli esperienze socio-politico-religiose, sono facili: molti, oggi, sono post-cristiani, para-cristiani o, semplicemente, nemmeno più cristiani, senza saperlo, magari proclamando, credendo e sperando di continuare ad essere cristiani.

Questa potrebbe essere una delle categorie di persone nella quale si riflette un certo Diogneto moderno.

Un'altra categoria ripete atteggiamenti antichi, perenni nella storia dell'umanità e della chiesa. Anche oggi, come al tempo di San Paolo, molti ammettono ma nebulosamente l'esistenza di Dio, e a loro modo e quasi con degnazione gli dedicano momenti e pensieri fugaci, come gli Ateniesi dell'Areopago di due-

mila anni fa al Dio ignoto; costretti dalla ragione, che presto o tardi si fa valere, e dalle esperienze della vita riconoscono che, sì, in fondo, « in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo », come confessavano già alcuni poeti antichi; incuriositi dalle « strane cose » che si dicono su di Lui, vorrebbero saperne di più, ma temono, forse per precedenti insoddisfacenti esperienze di vita e di cultura, di imbattersi in ... *seminiverbii* (*Atti*, 17, 16), in « ciarlatani », come da sempre taluni classificano gli apostoli, e sono restii a impegnarsi.

Un altro tipo di Diogneto è quello rappresentato, ad esempio, da Jean Milic Lochmann, da Milan Machovec, da Pinchas Lapide, da G. Vermès e da altri di certe fasce culturali marxiste e giudaiche; costoro, pur nella proclamata fedeltà al marxismo e al giudaismo, vengono considerati più o meno dissidenti e deviazionisti dai loro fratelli di fede religiosa e di militanza politica, in quanto, scoprendo nel cristianesimo apprezzamenti per certi valori ai quali giustamente tengono, quali il lavoro e il giudaismo, testimoniano per Cristo un interesse e una considerazione rivelatori di una insoddisfazione per la situazione presente e di un anelito per qualcosa d'altro. Questo è il significato, mi pare, della collana *Jésus et Jésus-Christ*, curata dall' *Institut catholique* di Parigi.

Infine (ma si potrebbe continuare nelle specificazioni) ci sono coloro che avvertono consapevolmente « un vuoto nell' anima », che si sentono « soli », che credono che sia « cominciata la loro ultima solitudine », che provano una profonda « nostalgia » di come erano e di quanto hanno perduto, dimenticato o scordato, e che, nonostante tutto, non si arrendono, « non si lasciano vivere », rassegnati e inerti, ma si pongono con serietà interrogativi di fondo ed esigono a buon diritto risposte chiare ed esaurienti. Costoro rappresentano una categoria molto ampia e variata. A questi Diogneto mi sembra voglia accennare il card. Pellegrino quando scrive di quei « fratelli ... che sentono l'anelito a qualcosa o a qualcuno che forse non sanno se chiamare col nome di Dio, che non osano aprirsi completamente alla speranza, e tuttavia coltivano dentro una *speranza minacciata*, ..., mentre, non senza debolezze, perseguono sinceramente un ideale di vita che rifiuta di cedere agli istinti dell'egoismo ». La « solitudine interna », che è quella vera, l'unica « grave e terribile », non ignota nemmeno agli antichi (il lucido epicureo senza speranza Lucrezio relegava gli dei beati e indifferenti nei *metacosmia*), è anche il male del nostro secolo, secolo degli incontri e dei dialoghi, da quando, almeno da Nietzsche fino a Sartre, si sono devastati il cosmo e la storia e si è

svuotato il cielo, e l'uomo, come Zarathustra, è voluto « salire sopra se stesso, in alto, sempre più in alto, fino a vedere le sue stelle sotto di sé ».

Questa *Seconda lettera* è indirizzata un po' a tutti costoro, e anche a quelli che non si vedono descritti in nessuna delle categorie suddette, indicative solo, non esaurienti, o che « conoscono » già Cristo: essa è una « notizia sul Cristianesimo » utile a tutti, se non altro come modello di catechesi moderna, iniziale ed essenziale.

Vi si trova una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica, perché vi si vedono rispettate le condizioni fondamentali della catechesi autentica, a proposito del contenuto, dell'autore e del destinatario. Il NUOVO ANONIMO è un « esperto in umanità », un « maestro in Cristianesimo », un « sapiente in teologia »: caratteristiche oggi difficilmente rintracciabili tutte insieme e nel grado richiesto, nonostante conclamate pretese ed esibizionismi. Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili « presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno ». Essa riflette un cristianesimo autentico creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida.

Nell'anonimato voluto, il NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento.

La *Seconda Lettera a Diogneto* si articola, dopo una premessa e due punti introduttivi, in cinque domande-risposte. Nella premessa, il NUOVO ANONIMO dice di non poter eguagliare, quanto « al valore artistico », la prosa dell'ANTICO. Il suo stile, però, molto personale, e la tecnica espositiva hanno un certo fascino. La Verità di sempre è rivestita di un linguaggio aperto e accessibile, insieme preciso ma non precluso anche ai non iniziati; espressioni e argomentazioni classiche, dalla perenne efficacia, hanno nella patina e nella suggestione dell'antico una forza nuova; certi neologismi improvvisi sono espressivi, indovinati ed avvincenti; l'esposizione, rigorosa ma non tediosa anche nei momenti teologici, filosofici e scientifici più impegnativi, e la disposizione moderna della materia, sono animate da un *pathos* sincero, da una partecipazione cordiale alla condizione del lettore, che in tal modo si trova subito a suo agio. Il modulo stilistico « lapidario » delle sentenze, che concludono e scandiscono le varie argomentazioni, proprio dei

grandi pedagogisti classici, da Seneca morale al Quintiliano della *Institutio*, e di non pochi Padri della Chiesa, accresce efficacia e chiarezza al contenuto.

Il NUOVO ANONIMO inizia la sua esposizione del Cristianesimo essenziale invitando Diogneto ad una specie di « composizione di luogo » ignaziana, a creare cioè intorno a sé l'ambiente e le condizioni di spirito adatte alla riflessione, sgomberando la mente dalle « ragnatele » dei preconcetti, e abituandosi a guardare alla sostanza e non alle apparenze delle cose. Continua organizzando magistralmente l'esposizione del Cristianesimo essenziale nella risposta alla « solitudine » dell'uomo contemporaneo: Dio è vicino all'uomo, attraverso, innanzi tutto, la Sua esistenza (dimostrata con varie argomentazioni valide sempre), poi con la Rivelazione, l'Incarnazione, la Chiesa, la Grazia, ...; e nella « vicinanza di Dio », risposta risolutiva alla « solitudine dell'uomo », vengono toccati tutti i problemi e gli interrogativi che si pone da sempre l'umanità: il Male, il Peccato, la Storia, l'Individuo e la Società, la Libertà e la Legge, la Verità e l'Amore, ...

La *Seconda Lettera a Diogneto* è un prezioso volumetto che, anche nel formato ridotto, può diventare un utile *vademecum* per tutti, sempre e ovunque accessibile (ed. Quadrivium, Genova, Via XII Ottobre, 14, pagg. 40, lire 1.000).

ALBERTO BOLDORINI

IL TOMISMO ESSENZIALE NELL'ESEGESI « INTENSIVA » DI CORNELIO FABRO (*)

E' di imminente pubblicazione, presso l'ed. QUADRIVIUM (Genova, via XII Ottobre, 14) un volume di saggi di Andrea Dalledonne, dal titolo Implicazioni del Tomismo originario. *Con esso il QUADRIVIUM intende continuare nella scelta del tomismo, dopo l'edizione, dell'anno scorso, di* Come si fa la filosofia, a cent'anni dall'Aeterni Patris, *di Luigi Bogliolo.*

Dal volume di Andrea Dalledonne scegliamo il presente saggio.

Premessa

E' noto che il ripensamento critico-teoretico del tomismo è l'aspetto principale della speculazione di questo filosofo il quale si batte, da oltre quarant'anni, in favore del « tomismo essenziale »: vale a dire del tomismo primigenio, libero dalle deformazioni essenzialistico-formalistiche delle quali si è resa responsabile non solo la scolastica dichiaratamente antitomistica, ma anche gran parte di quella che si diceva e continua a dirsi tomistica. In altre parole: il tomismo « essenziale » non ha, propriamente, un carattere « storico » ma è, anzitutto ed eminentemente, il tomismo « speculativo ». Esso deve, quindi, sapersi approfondire e radicalizzare rispondendo anche alle esigenze legittime del pensiero moderno; ma il tomismo è, anzitutto e soprattutto, verità metastorica e non deve né può, pertanto, concedere alcunché agli errori, antichi o moderni che siano.

Passiamo ora a una breve analisi dei vari aspetti del tomismo essenziale.

(*) Pubblicato, con titolo diverso, in AA. VV., *Un secolo di filosofia friulana e giuliana 1870-1970.* (Atti del II convegno regionale di filosofia friulana e giuliana, Udine, 3-5 novembre 1978), Grafiche Missio, Udine 1979, pp. 39-58.

Varie argomentazioni qui presenti si trovano già espresse in *Problematica metafisica del tomismo essenziale*, cit. *(passim).*

1. *L'apprensione dell'« ens » intesa quale cominciamento del pensiero.*

Senz'affatto ridurre il dissenso di fondo dall'immanentismo in generale e, perciò, anche da quello hegeliano, si può riconoscere a Hegel il merito di aver posto il problema capitale di ciò con cui si deve fare il cominciamento del pensiero (1). Colui che dà la risposta teoretica a tale istanza, la quale è valida solo in quanto fa parte della perenne problematica filosofica, è S. Tommaso. Al di sopra e in opposizione sia all'essenzialismo cosmocentrico antico sia — e più ancora — all'essenzialismo antropocentrico moderno, egli fa il cominciamento radicale con l'*ens* inteso come concreta sintesi metafisica di *esse* partecipato (atto) e di essenza o contenuto (potenza) i quali sono due princìpi realmente distinti (2). Perciò il tomismo genuino « deve approfondire il "problema del cominciamento" del pensiero mediante l'apprensione originaria dello *ens* e avviarne con risolutezza l'itinerario speculativo all'interno della dialettica di essenza e dell'atto di *esse* così da mostrare di volta in volta ch'è in questa tensione che si propone e si svolge l'esigenza propria per il pensiero, nella concretezza e pienezza insieme ultima dello *esse* in modo che in questo riferimento ogni problema può avere il suo senso definitivo ed il proprio *locus theoreticus*. Tale riferimento all'*esse*, intravisto e descritto in pagine potenti da Fichte, Schelling e specialmente da Hegel [...] è oggi intensamente, seppur vagamente, auspicato da Heidegger [...]: ma qui esso non può avere alcun esito, perché in virtù del principio di immanenza l'essere rimanda e si fonda sul nulla e sul continuo dileguarsi dell'atto di coscienza — mentre per S. Tommaso lo ente rimanda allo *esse* ch'è l'atto di ogni atto e lo *esse* partecipato rimanda all'*Esse* per essenza ch'è Dio, Causa prima [...] » (3).

Contro l'immanentismo anche heideggeriano, dove l'« essere »

---

(1) Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I Buch: « Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? »; ed. Lasson, vol. I, pp. 51 ss.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 1; *In l. De Causis exp.*, prop. 6, lect. 6, n. 174, ed. cit., p. 46 *b*; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad ultimum, ed. cit., I, p. 490; *S. Th.*, I, q. 5, a. 2; *ivi*, I, q. 54, a. 3; *ivi*, I-II, q. 55, a. 4, ad 1.

(3) FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 17. Cf. ivi, pp. 319-357. Sull'*ens* come concreto plesso metafisico di *esse* partecipato e di essenza e sulla sua « trascendentalità di fondazione » rispetto alla vita dello spirito umano, v. ID., *Tomismo di domani*, cit., pp. 23-27; ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 365-376.

e il nulla si appartengono a vicenda (4), si deve precisare che nella struttura metafisica dell'*ens* tomistico il nulla entra solo indirettamente per via della potenzialità dell'essenza la quale è intrinsecamente finita ed è, all'interno della costituzione metafisica dell'*ens*, la potenza finitizzante il suo atto di *esse* partecipato. L'*ens* è, infatti, « id quod habet esse », « *id quod finite participat esse* » (5), ossia è ciò che partecipa in modo finito a quell'atto metafisico primo che, in sé e per sé, è infinito. Per questo l'*ens* fonda tutto il pensiero umano ed è — tesi costitutiva del tomismo originario — la matrice trascendentale dello stesso principio di non-contraddizione (6). Invece, tolto « ovvero negato il plesso primo e fondante di *ens*, è tolto anche il primo nesso costitutivo di *essentia* ed *esse* e quindi ogni fondamento di sintesi per la verità e di scelta per la libertà: l'uomo è ridotto a una perpetua interrogazione senza possibilità di risposta — *amor fati* per l'appunto » (7).

L'importanza dell'apprensione immediata dell'*ens*, la quale ha carattere costitutivamente sintetico in quanto l'*ens* è — come si è detto — il plesso o sinolo metafisico di *esse* partecipato (atto) e di essenza (potenza), viene illustrata dal Fabro nei seguenti termini: « [...] Per S. Tommaso l'apprensione originaria dell'*ens* si presenta come *primum fundamentum fundans* per il conoscere fin dal primo cammino dello spirito nel suo contatto col reale. [...] Qui non si tratta soltanto di un *primum* nell'ordine psicologico, ma insieme e soprattutto di un *primum* nell'ordine di fondazione o riflessione assoluta [...]. L'*ens* è così lo specificativo trascendentale della mente ch'è il plesso costitutivo per la conoscenza del reale [...]. Il *primum* quindi del conoscere non è il concreto predicamentale né lo astratto predicamentale della scolastica essenzialistica, bensì il *transcendentale fundans* ch'è lo *ens* che precede tanto il concreto come l'astratto e li contiene superandoli » (8). E la tesi, esclusivamente tomistica, secondo cui l'*ens* è la matrice trascendentale del principio di non-contraddizione, è « una dottrina gravida di eccezionali prospettive di sviluppi e di messe a punto sul piano teoretico e l'unica [...] che regga il confronto

(4) Cf. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1949[9], pp. 35 s.

(5) Cf. *In l. De Causis exp.*, prop. 6, lect. 6, n. 175, ed. cit., p. 47 *a.*; corsivo mio.

(6) Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, ed. cit., I, p. 200; *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2; *In IV Metaph.*, lect. 6, n. 605, ed. cit., pp. 167 *b* - 168 *a.*

(7) FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 383.

(8) *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 393 s.

coi supremi vertici del pensiero moderno quali Kant, Hegel, Heidegger e li possa soddisfare dall'interno » (9).

E' chiaro, però, che tale soddisfazione non ha nulla a che vedere con la continuazione diretta della sintesi a priori kantiana; continuazione tentata dal gesuita belga J. Maréchal e prolungata dai suoi discepoli dei quali i più famosi sono i gesuiti K. Rahner, J. B. Lotz ed E. Coreth; inoltre, da H. Krings, L. Oeing-Hanhoff, G. Siewerth e B. Welte. Costoro vedono nel giudizio il luogo proprio della fondazione dell'essere. E' questa la tesi-chiave della scolastica filo-kantiana e filo-heideggeriana. Ma già più di venti anni or sono, e già allora criticando la deviazione speculativa di K. Rahner, il Fabro obiettava risolutamente: « La corrispondenza che si afferma fra la semplice apprensione e il contenuto dell'essenza come anche quella fra l'atto del giudizio con l'*atto di "esse"*, è di natura metodologica e non strutturale e costitutiva: l'*esse* del giudizio [...] è di per sé puramente funzionale (copula) e come tale non ha una propria realtà, ma la sua "qualità" di essere dipende dalla realtà e qualità dell'atto ovvero della realtà di essere della sintesi dei termini ch'esso è chiamato a connettere. L'*esse* espresso dal giudizio è come tale indifferente e può quindi essere tanto reale come di ragione, sostanziale o accidentale [...]: può avere certamente il riferimento all'*esse* reale, ma questo presuppone un orientamento bene esplicito di tutta la sfera intenzionale della coscienza ed esige perciò prima una chiara determinazione di quel significato di *esse* che deve essere qualificato per fondamentale. Su questo il solo riferimento al giudizio non può dare nulla di preciso, perché l'*esse* del giudizio è fondato e non fondante, è perciò derivato e non originario: come l'essenza ch'è appresa nella semplice apprensione è fondata sulla presenza della natura delle cose, così l'*esse* (e *non-esse*) del giudizio è fondato sull'atto di essere (o non-essere) delle cose » (10).

Altrove il Fabro puntualizza: « [...] Il dire ch'è l'*ens* a portare (fondare) la verità è realismo, mentre l'affermare ch'è il giudizio a fondare la presenza dell'essere, è già attribuire all'essere come fondamento [...] l'appartenenza alla coscienza. Il giudizio, precisamente nella sua struttura trascendentale, è dichiarativo nel doppio momento distintivo (S-P) e copulante (è) ed è perciò anzitutto un che di fondato, non anzitutto di fondante » (11). Che il giudizio è sempre fondato e mai fondante,

(9) *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 397.
(10) *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 43 s. V., inoltre, *ivi*, pp. 41-52.
(11) *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 398.

cioè che l'essere della copula ha significato formale-esistenziale e non reale, è dimostrato dal fatto che « la copula è in funzione della realtà del soggetto e del rapporto col predicato [...]: se questo è reale, reale è l'essere; se fantastico o solo logico, tale sarà il significato e valore dell'essere della copula » (12). Tanto è vero che « S e P possono trovarsi a tutti i livelli del conoscere — non solo reale, ma anche possibile, fantastico, puramente logico... — e la copula *è* compie sempre la funzione di unire S e P anche quando non c'è nulla di essere a cui corrisponda nella realtà. [...] Di conseguenza l'essere della predicazione nel giudizio è puramente formale funzionale e non reale, tanto che si può predicare l'essere anche di ciò che non ha realtà o essere alcuno ma è pura negazione o privazione [...] » (13).

Ma, come il giudizio si dimostra incapace di afferrare il plesso reale e concreto dell'*ens*, altrettanto incapace di tale apprensione si rivela il processo astrattivo. Quest'ultimo, infatti, è in grado di cogliere soltanto l'essenza dell'*ens* il quale è costituito soprattutto dal suo *esse* partecipato, ossia dall'atto attuante anche la sua essenza. La proposizione di S. Tommaso: « Ens [...] non dicit quidditatem, sed solum octum essendi, cum sit principium ipsum » (14), si può tradurre (precisandola) così: « Il termine di *ens* non dice quale sia l'essenza dell'*ens*, ma ne esprime anzitutto e soprattutto l'atto di *esse* partecipato, essendo appunto l'*ens* ciò con cui si fa il cominciamento del pensiero ». Va quindi rilevato che « l'oggetto proprio della filosofia non è né l'astrazione dell'universale né l'intuizione del particolare — poiché al primo pensa la scienza e al secondo bada la esperienza —, ma è il momento precedente, quello del conoscere fondamentale che li rende possibili e li sostenta entrambi » (15). Tale « momento precedente » è costituito dall'apprensione sintetica, assolutamente primordiale, dell'*ens* il quale è il primo « plesso » che — come ora si vedrà — fonda il primo « nesso », cioè quello della dipendenza creaturale dell'*ens per participationem* dall'*Esse per essentiam*.

---

(12) FABRO, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, cit., p. 503.

(13) *Il nuovo problema dell'essere* ..., cit., p. 502. Sulla radicale differenza tra il significato metafisico-reale e quello soltanto logico-formale di *esse*, v. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2; *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3; *In l. X Metaph.*, lect. 3, n. 1962, ed. cit., p. 472 *a-b*.

(14) *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ed. cit., I, p. 223.

(15) FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 365 s.

2. *La verticalità metafisico-trascendentale dell'« esse ut actus ».*

Specialmente nei suoi due studi sulla partecipazione (16), il Fabro dimostra, con stringenti argomentazioni d'indole teoretica e storica, l'assoluta originalità speculativa del pensiero proprio di S. Tommaso rispetto a quello di Aristotele stesso. Tale originalità è radicata nel nucleo teoretico del tomismo essenziale, ovvero nella nozione di *esse* come primo ed incomparabile atto metafisico-trascendentale-intensivo, grazie alla quale vivono le nozioni di partecipazione e di composizione, propria dell'*ens*, di *esse* partecipato e di essenza. Il Fabro mette in luce questo caposaldo della speculazione tomistica già nell'articolo giovanile: *La difesa critica del principio di causa* (17). In tale articolo egli dimostra che, nel pensiero dell'Aquinate, la partecipazione dell'*ens* all'*esse* è il fondamento metafisico della causalità trascendentale, conforme appunto al basilare insegnamento tomistico: « [...] Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio » (18). Insoddisfatto del formalismo scolastico che, « dimenticato » l'*esse* proprio dell'*ens*, concepisce la realtà in funzione delle sole essenze e quindi subordina il principio metafisico di causalità a quello, aprioristico-razionalistico, di « ragione sufficiente », il Fabro, nell'articolo in parola, dà la risposta teoreticamente risolutiva al problema della fondazione della causalità offrendo, in tal guisa, la giustificazione immediata di questo principio. Ecco: « [...] Un essere per partecipazione dice relazione immediata all'essere per essenza: così appare fondata sia la sua possibilità logica (intelligibilità) come quella reale (ordine immediato di esistenza): senza questa relazione questo essere non può presentarsi al pensiero né come oggetto definito né come soggetto di realtà. Chi negasse pertanto questa distinzione (di dipendenza verso l'essere per essenza) dell'essere per partecipazione, negherebbe i fondamenti per i quali esso è quello che è, e coi fondamenti sarebbe tolto di mezzo l'essere stesso. Adunque chi nega il principio di causalità asserisce l'impossibile (che l'essere per

(16) *La nozione metafisica di partecipazione*, cit.; *Partecipazione e causalità*, cit.

(17) Pubblicato, la prima volta, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1936, pp. 102-141; rist. in *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 183-225, e in *Esegesi tomistica*, cit., pp.1-48.

(18) *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1. Mi permetto di tradurlo così: « Alla struttura metafisica dell'ente per partecipazione, consegue che esso sia causato da un altro ».

partecipazione non dipenda dall'essere per essenza) e nell'ordine della conoscenza e nell'ordine reale » (19).

Maturando queste riflessioni, il nostro filosofo, nei suoi due citati studi sulla partecipazione, approfondisce la dimostrazione dell'originalità del pensiero di S. Tommaso rispetto a quello di Aristotele stesso. Come si è visto, tale originalità si fonda sulla partecipazione dell'*ens* all'atto intensivo supremo di *esse*; partecipazione che si fonda, a sua volta, sull'assoluta emergenza metafisica dell'atto di *esse* su ogni altro atto. Se è vero, quindi, che l'*ens* è tale *soprattutto* perché "finite participat esse", è vero altresì che l'*ens* è tale *anche* per la sua essenza. Pertanto il tomismo essenziale confuta e supera l'errore essenzialistico ma senza affatto deprimere la positività ontologica dell'essenza; la quale però, "antequam esse habeat, nihil est" [...] » (20).

Così, nei citati studi sulla partecipazione, il Fabro smentisce e demolisce la tesi, miope e semplicistica, che tende a ridurre il tomismo a un aristotelismo cristianizzato. Al contrario, il nostro filosofo dimostra, sul piano teoretico e su quello storico, che S. Tommaso opera — per dirla con Hegel ma agli antipodi di Hegel — la *Aufhebung* sia del separatismo, o estrinsecismo formale, platonico, sia dell'immanenza realistica aristotelica: ma all'interno della propria nozione metafisica di partecipazione fondata sull'assoluta verticalità o emergenza dell'*esse*. Questa nozione era rimasta, invece, ignota a Platone, allo stesso Aristotele, alla maggior parte dei pensatori antichi e persino di quelli cristiani. Il Fabro ricorda l'influsso che sul pensiero tomistico esercitarono anche altre fonti di primaria importanza quali lo Pseudo-Dionigi, Proclo, il *De Causis*, S. Agostino, Avicenna e finanche Averroè. Esse, però, da S. Tommaso vengono tutte trascese in virtù della celebrazione, esclusivamente tomistica, dell'*esse* come atto intensivo primo-ultimo, rispetto al quale ogni essenza e forma discendono al grado di potenza. Il Fabro dice, quindi, che « la sintesi tomistica [...] accoglie il nucleo metafisico della trascendenza platonica (nozione di creazione, composizione di *esse* ed essenza, teoria dell'analogia), che viene saldato con l'atto dell'immanenza aristotelica (l'unità della forma sostanziale, l'anima intellettiva come forma sostanziale del corpo, la dottrina dell'astrazione) » (21).

---

(19) *Esegesi tomistica*, cit., p. 43.

(20) *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 3. Ecco l'assoluto capovolgimento, da parte dell'Aquinate, di qualsiasi essenzialismo: persino, dunque dell'essenzialismo coscienzialistico moderno.

(21) *Breve introduzione al tomismo*, cit., p. 41.

E' indispensabile, ora, ribadire che l'atto tomistico di *esse* non deve affatto confondersi col mero fatto della *existentia* della scolastica formalistica. Il termine *existentia* è troppo ambiguo ma, soprattutto, speculativamente pernicioso perché l'« esistenza » è una determinazione sempre empirico-fattuale e mai metafisico-costitutiva dell'ente. La « *existentia* dice [...] soltanto la realtà "di fatto" dell'*ens*, attestata dall'esperienza: ossia la *actualitas* ch'è l'oggetto del giudizio di effettualità esistenziale: per esempio l'esistenza del mondo, dell'anima, di Dio, dei pianeti, degli astri ... ed anche degli accidenti come salute, scienza, ricchezza, bellezza ... e persino delle privazioni come malattia e morte, ignoranza e vizio — "esistono" anch'esse, e come! » (22). Alla pseudo-distinzione, ontico-formale e quindi meramente modale, di *essentia* ed *existentia*, giustamente bollata da Heidegger come il segno ultimo dell'« oblio dell'essere » (*Vergessenheit des Seins*) (23), va contrapposta la composizione-distinzione reale, all'interno dell'*ens*, di *esse* partecipato (atto) e di essenza (potenza); composizione-distinzione intrinseca, originariamente metafisica ed esclusivamente tomistica.

Agli antipodi, dunque, del fatto dell'« esistenza » e nella propria emergenza intensiva sopra l'essenza, l'*esse* tomistico si rivela come « il concreto atto metafisico di ogni concretezza » (24); vale a dire come « l'atto che fugge ogni concetto » (25). Ne deriva che, com'è inaccessibile al giudizio per i motivi sopraddetti, così, per motivi che qui vanno ulteriormente chiariti, l'*esse* è inaccessibile anche all'astrazione. S. Tommaso insegna: « *In omni* [...] *creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum* » (26). Di conseguenza: « [...] Omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis [...]. *Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis* » (27). Infatti: « *Esse uniuscuiusque* [rei] *est ei proprium,*

---

(22) *Il nuovo problema dell'essere...*, cit., p. 487. Cf. *ivi*, p. 507; *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., pp. 199-204, 267 ss.; *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 18-38, 41-66, 198-204, 228 ss., 604-629; *Esegesi tomistica*, cit., pp. 376 s.; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 113 s., 398-404; *Il ritorno al fondamento...*, cit., pp. 265-278; *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e in Heidegger*, in AA. VV., *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero...*, vol. I, cit., pp. 119-128.

(23) Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 381-420.

(24) *Partecipazione e causalità*, cit., p. 66.

(25) *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 69.

(26) *S. Th.*, I, q. 54, a. 3; corsivo mio. Cf. *ivi*, I, q. 3, a. 4.

(27) *S. Th.*, I, q. 3, a. 5; corsivo mio.

et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei » (28). Perciò il raggiungimento dell'*esse* come *actus essendi* « non può consistere in un'apprensione indivisibile come la comprensione della essenza, né essere il termine di arrivo o il risultato di un qualsiasi processo astrattivo: l'*esse* è l'atto *kat' exochén*, atto di ogni atto, e non un *contenuto* » (29). L'*esse*, atto metafisico supremo, è prelogico e prenozionale: inaccessibile tanto al giudizio quanto all'astrazione, come anche all'esperienza sensibile, l'*esse* è oggetto, *quoad nos*, di quella suprema *resolutio*, chiamata dal Fabro « riflessione metafisica intensiva », che è la *reductio* radicale degli atti fondati all'atto primo fondante. Come gli accidenti, che ineriscono nella sostanza, rimandano alla sostanza; come le sostanze composte di materia e forma rimandano alla forma, e le parti al tutto; così, e *a fortiori*, gli enti in quanto enti, che sono tali prioritariamente per il loro *esse* partecipato, rimandano all'*esse* come all'atto assoluto di ogni perfezione. Ecco la risposta tomistica all'esigenza heideggeriana del « ritorno al fondamento » (*Rückgang in den Grund*).

Liberato, così, « dalle pesanti catene che lo legavano al platonismo e all'aristotelismo », il tomismo essenziale si attesta, nella più netta contrapposizione a quell'« oblio dell'essere » che Heidegger crede di vedere in tutto il pensiero occidentale, come il « ricordo perenne » dell'*esse* quale atto fondante primo-ultimo, ossia quale atto che al pensiero umano s'impone, assolutamente e imprescindibilmente, nella propria « emergenza infinita » (30).

3. *La dimostrazione teoretica del teismo creazionistico.*

Per le ragioni sopraddette, solo l'*esse* partecipato dell'*ens* può operare la mediazione trascendentale tra il finito e l'Infinito. Ecco perché la citata formulazione tomistica del principio di causalità: « [...] Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio » non è semplicemente *una* formulazione di questo principio ma ne è, a rigore, *la* formulazione per eccellenza. Essa, infatti, non attinge solo questa

(28) *De Pot.*, q. 7, a. 3; corsivo mio. « [...] *L'esse-actus essendi* è l'atto concreto singolare che fa composizione reale con l'essenza singolare dello *ens:* è qui il nodo dell'originalità tomistica, rispetto al formalismo scolastico [...] » (*Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 404).

(29) *Partecipazione e causalità*, cit., p. 233. Cf. *ivi*, pp. 58-66; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 292.

(30) Cf. *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 380; *Tomismo essenziale e crisi dei tomismi*, in « Renovatio », 1, 1980, pp. 93-102.

o quella modalità ontologica, di per sé finita, dell'ente, ma raggiunge il suo centro metafisico, cioè il suo *esse* partecipato che è finito non in quanto *esse*, ma solo in quanto è lo *esse* di un *ens* ed è, quindi, un *esse* limitato e specificato da quel contenuto finito identificantesi con l'essenza (31). Ed è precisamente tale centro metafisico l'intermediario o — per dirla con Platone — il *metaxy* tra il finito e l'Infinito: vale a dire tra l'*ens per participationem* e l'*Esse per essentiam* ovvero *per se subsistens*. Eccoci, quindi, « alla conclusione di quella che potrebbe dirsi l'ultima fondazione del reale nella speculazione tomistica: come tutti gli atti e tutte le perfezioni dell'ente sono attuate dall'*esse* (partecipato) che è l'atto *kat' exochén*, atto e sempre atto e soltanto in atto — sia pure per partecipazione —, Dio ch'è l'*esse* (per essenza) e quindi causa propria diretta e immediata dell'*esse* partecipato è causa propria diretta e immediata di tutti quegli atti e di tutte le perfezioni. Si ha quindi, e non sarà detto mai abbastanza, che l'*esse* è veramente il principio « mediante trascendentale » che fonda ed esige la causalità totale intensiva di Dio rispetto alla creatura [...] » (32).

Mentre le altre « vie » giungono alla conoscenza di Dio attraverso modi determinati della realtà (movimento, contingenza o corruttibilità, ordine dell'universo), la « quarta via » perviene a conoscere — in modo imperfetto, s'intende — Dio stesso mediante l'*esse* dell'ente; *esse* che, facendo composizione reale con l'essenza dell'ente, è partecipato ed appunto in quanto partecipato esige e dimostra di essere creato da Colui che, essendo l'*Esse* impartecipato, ha l'infinita virtù di operare in qualità di *causa essendi* degli enti (33). Interpretata, come dev'essere, alla luce della nozione di partecipazione, la « quarta via » è da considerarsi non già « una » delle prove della realtà di Dio, ma la più profonda di esse poiché « esprime precisamente la formula radicale della creatura come tale, sia per dimostrare la dipendenza della creatura dal creatore, sia per mostrare l'opposizione fondamentale di struttura fra la creatura e il creatore » (34). La « quarta via » è, allora, l'unica alla quale si addice il titolo di *via creationis*. Una delle più importanti conferme di tale verità viene offerta dal prologo del commento tomistico al Vangelo di S. Giovanni (35). Il Fabro rileva che in questo te-

(31) « Esse [...] participatum finitur ad capacitatem participantis » (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4).

(32) *Partecipazione e causalità*, cit., p. 441.

(33) Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 («quarta via »).

(34) *Esegesi tomistica*, p. 363. Cf. *ivi*, pp. 360 ss.

(35) Cf. *Super Evang. S. Ioannis lectura*, Prologus, n. 5, ed. cit., p. 2 *a*.

sto decisivo, il quale però era rimasto quasi inosservato nella scuola tomistica, la nozione di partecipazione conferisce alla « quarta via » una maggiore consistenza teoretica che non nella citata formulazione della *S. Th.* (36).

Per S. Tommaso, dunque, la creazione non è affatto un passaggio, determinato da Dio, delle varie essenze dalla mera possibilità al fatto dell'« esistenza », come opina la scolastica essenzialistico-formalistica, ma è l'atto con cui Dio causa e conserva, con assoluta libertà, l'*esse* e l'essenza di ogni ente (37). Causando l'*esse*, che è l'atto più intimo all'ente, Dio s'interna totalmente in ciascuna creatura e, insieme, le trascende infinitamente tutte per l'infinita differenza qualitativa tra il Suo *Esse* assoluto-creante e l'*esse* partecipato-creato degli enti (38).

Sulla partecipazione e, perciò, sulla dipendenza causale degli enti da Dio si fonda la somiglianza — indisgiungibile dalla strutturale diversità — delle creature al Creatore. Ne consegue che, contro le interpretazioni formalistiche e « matematizzanti » dell'analogia, spetta all'analogia di attribuzione intrinseca la priorità fondativa rispetto all'analogia di proporzionalità. Infatti la prima fa capo direttamente alla partecipazione e, dunque, alla derivazione causale dell'ente da Dio; invece l'altra riguarda piuttosto l'aspetto ontologico per cui l'ente si distingue da Dio. In termini ancora più precisi: se è vero che la causalità trascendentale, cioè creatrice, di Dio si attua nella « caduta ontologica » dell'*esse* partecipato delle creature, è vero, a maggior ragione, che tale « caduta » si radica nella dipendenza causale dell'*esse* partecipato degli enti dall'*Esse* infinito che è Dio (39). La creatura è simile a Dio principalmente in forza del proprio *esse* partecipato, ed è dissimile da Lui specialmente per la propria essenza. Invece Dio è l'Atto puro — in un senso ben più radicale di quello, essenzialistico, inteso da Aristotele — non tanto perché l'essenza di Dio è perfettissima quanto, e soprattutto, perché è identica al Suo *Esse*, cosicché in Dio l'*Esse* prende il posto dell'essenza ed è, dunque, assolutamente libero da essa. Dio è l'Essere perfettissimo appunto per questa ragione.

---

(36) Cf. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 231-239, 266-271; *Esegesi tomistica*, cit., pp. 357-367, 398-406.

(37) « [...] Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit [...] » (*De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17).

(38) « [...] Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae; et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse » (*S. Th.*, I, q. 8, a. 1, ad 1).

(39) Cf. *Esegesi tomistica*, cit., pp. 411 ss. Tanto è vero che: « [...] *Ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam* » (*S. Th.*, I, q. 3, a. 7, ad 1; corsivo mio). Cf. *ivi*, I, q. 4, a. 3, ad 3; *Comp. Th.*, c. 130, n. 261.

La dipendenza causale degli enti da Lui obbliga, quindi, a convenire che l'analogia di attribuzione compie « la *resolutio* ultima del discorso metafisico riportando i molti all'Uno, i diversi all'Identico, i composti al Semplice... e dà la risposta, nell'ambito del creazionismo, all'istanza dell'Uno parmenideo » (40). In questa *resolutio* S. Tommaso, mentre distingue nettamente l'*esse* dall'*ens* — soddisfacendo con rigore teoretico l'istanza heideggeriana sulla « differenza ontologica » tra l'ente e l'essere —, dimostra e proclama un'immanenza di Dio negli enti molto più intensiva di quella sostenuta dalle varie concezioni panteistiche e panenteistiche. Soprattutto nell'idealismo moderno la millantata immanenza si disintegra nella dissoluzione umanistico-cosmica della nozione di Dio e nella conseguente alienazione pseudoteologica della dignità dell'uomo. Ben al contrario, nel vero tomismo l'autentica immanenza di Dio negli enti è la Sua trascendente ubiquità intrinseca « per essentiam, praesentiam et potentiam » (41) che produce, ossia crea, la positività onto-metafisica degli enti (42).

Risulta, allora, privo di significato teoretico e teologico il problema del cosiddetto « concorso » della causalità divina con la libertà creata. Poiché Dio è l'Essere onnipotente, proprio in quanto tale Egli, dando l'*esse* all'anima dell'uomo e quindi alla libertà creata, fonda e conserva l'autonomia partecipata dell'agire umano. Scrive, al riguardo, il nostro filosofo: « [...] Dio è l'unica causa la quale, precisamente grazie al suo intranearsi totale nella causa seconda e nell'effetto, non incide affatto sulla spontaneità e libertà dell'agire e dell'effetto finito, che anzi è la vera scaturigine della stessa attività della libertà creata » (43).

La partecipazione e la composizione-distinzione di atto di essere e di contenuto essenziale nelle creature impediscono alla radice sia l'assorbimento panteistico o panenteistico del finito nell'Infinito, sia la disperata sommersione antropocentrico-immanentistica dell'Infinito nel finito. In virtù della partecipazio-

(40) *Esegesi tomistica*, cit., p. 446. Cf. *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 593-602, 644-653.

(41) *S. Th.*, I, q. 8, a. 3.

(42) Cf. *S. Th.*, I, q. 8, a. 2, ad 3; *ivi*, I, q. 105, a. 4. « [...] Quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur » (*ivi*, I, q. 105, a. 5). Sul significato di questi mirabili testi di S. Tommaso, v. *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 441-466.

(43) *Partecipazione e causalità*, cit., p. 466. V. anche *Esegesi tomistica*, p. 439. Cfr. *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13; KIERKEGAARD, *Diario*, 1846-'47, VII A 181 = 1017, tr. cit., vol. I, pp. 512 s.

ne dell'*ens* all'*esse* il finito rivendica a se stesso, rispetto all' Infinito, la sua originaria ed inalienabile positività onto-metafisica a causa appunto della sua dipendenza creaturale dall' Infinito.

Da ciò che si è detto risulta confermata, in quanto dimostrata dalle ricerche e dalle riflessioni speculative del Fabro, l'originalità teoretica del tomismo essenziale nei confronti del formalismo dello stesso Aristotele e anche di quello, immanentistico-storicistico, di Heidegger. Ma è necessaria, in merito, qualche altra osservazione.

Se è fuori dubbio che l'Aquinate abbia assunto la semantica e la tematica aristoteliche specialmente in rapporto al problema metafisico dell'atto e della potenza, è parimenti incontrovertibile che egli le trasfigurò sul piano teoretico in quanto concepì, per primo dopo Parmenide e ancora più profondamente di lui, l'*esse* come atto primo e quindi abbassò l'essenza e la forma al grado di potenza recettiva e limitatrice di esso. Ciò supera l'essenzialismo o formalismo dello stesso Aristotele per il quale l'atto è sempre e solo la forma, mentre l'« essere » come tale ha un significato meramente funzionale (44). Al contrario in S. Tommaso l'*esse* è — contro l'essenzialismo platonico-aristotelico e contro ogni altro essenzialismo — il « perfectissimum omnium » che « comparatur ad omnia ut actus » e che perciò, nel suo assoluto isolamento metafisico, si identifica con Dio Creatore (45). In forza, quindi, di questo radicale superamento del pensiero di Aristotele stesso, si può dire che, mentre la speculazione dello Stagirita non è tanto una ontologia quanto una « usiologia » (*ousiology*) poiché per lui il principio della realtà è la sostanza intesa come ciò che ha un'entità (*oysía*) in atto (46), nell'Aquinate, filosofo per eccellenza del primato dell'*esse ut actus*, l'ontologia viene fondata, illuminata e trascesa dalla metafisica: *a)* perché la sostanza, e quindi anche la sua essenza, non è nulla se non partecipa all' *esse*; *b)* perché l'*esse* partecipato dell'*ens*, trascendendo l'essenza grazie alla sua priorità di atto sopra la potenza, esige che l'*ens* sia causato, cioè creato; *c)* perché l'*esse* è, in sé e per sé,

(44) ARISTOTELE, *Periherm.*, 3, 16 b 22 ss. Sull'originalità speculativa del tomismo essenziale sopra l'aristotelismo, v. *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., pp. 338-362; *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 170-332, 355-539, 636-640; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 47-102, 359-407; *The intensive Hermeneutics of thomistic Philosophy ...*, cit., pp. 449-491.

(45) Cf. *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3; *ivi*, I, q. 3, aa. 1-8; *ivi*, I, q. 4, aa. 1-3; *ivi*, I, q. 7, a. 1; *ivi*, I, q. 11, a. 4; *ivi*, I, q. 44, aa. 1-4; *ivi*, I, q. 45, aa. 1-8.

(46) Cf. W. MARX, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, The Hague 1954, pp. 29, 62.

Dio stesso il Quale ha il potere di causare, ovvero di creare, lo *esse* partecipato degli enti in quanto Egli, ed Egli soltanto, è lo *ipsum Esse subsistens.*

Ma se il superamento del pensiero di Aristotele da parte di S. Tommaso rende legittimo il parlare di un vero e proprio contrasto teoretico tra il tomismo essenziale e l'aristotelismo storico, tale contrasto si accentua tra il tomismo essenziale e il pensiero di Heidegger almeno per un motivo fondamentale: l'« essere » (*Sein*) di cui parla Heidegger è « per essenza finito » (47), « non è » (48) e « si dilegua nell'evento » (49) poiché questo filosofo rimane legato all'immanentismo specialmente kantiano-hegeliano (50). Heidegger ha l'innegabile merito di aver individuato e denunciato il difetto di fondo che ha condotto la filosofia, specialmente moderna, al nichilismo. Il difetto in questione è l'« oblio dell'essere » di cui la nefasta pseudodistinzione di *essentia* ed *existentia* è il segno ultimo. Ma, per il suo immanentismo, Heidegger rimane anch'egli vittima di quel medesimo « oblio dell'essere » che combatte (51) cosicché, nel suo pensiero, non c'è posto per il vero Dio (52).

Lascia, dunque, più che perplessi il fatto che il gesuita P. prof. J.-B. Lotz, sorvolando sull'immanentismo kantiano-hegeliano del filosofo tedesco in questione, scrive con tutta tranquillità che « l'*ens* dell'Aquinate [...] s'identifica con l'essere di Heidegger» (53). Contro un compromesso teoretico di tale portata, e contro innumerevoli altri simili, si deve sottolineare che il tomismo essenziale cammina, rispetto a Heidegger e seguaci nonché rispetto al formalismo scolastico da cui lo stesso Heidegger dipende, *per aliam, per oppositam viam* (54): *scilicet*, per la via dell'*ens* il cui *esse* partecipato esige la sua fondazione creaturale nell'*Esse* assoluto.

---

(47) HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 36.

(48) Cf. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 6.

(49) Cf. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 22 s.

(50) Cf. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 404-419; ID., *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento* ..., cit., pp. 470-516.

(51) Cf. FABRO, *Partecipazione e causalità*, pp. 636 ss.

(52) Cf. FABRO, *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento...*, cit., p. 506.

(53) Cf. J.-B. LOTZ, *Uomo - essere - tempo - Dio: sul dialogo tra Heidegger e Tommaso d'Aquino*, in « Rassegna di teologia », 4, 1978, p. 294. Altre confusioni si trovano *ivi*, pp. 297 ss., 302-306. V., inoltre, ID., *Il valore religioso nella filosofia dell'essere di M. Heidegger*, in « Sapienza », 3, 1978, pp. 257-264.

(54) Cf. FABRO, *Il ritorno al fondamento* ..., cit.; ID., *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, in « Humanitas », 4, 1978, pp. 514-517.

4. *Necessità metafisica e libertà degli spiriti.*

Un altro punto essenziale dell'interpretazione del tomismo da parte del Fabro è la scoperta e la precisazione di quella che si può chiamare la metafisica tomistica intorno all'uomo; metafisica conseguente alla sopraddetta celebrazione dell'*esse* intensivo. Anche su questo tema il Fabro ha dimostrato l'originalità della teoresi dell'Angelico. Già nell'articolo giovanile: *Intorno alla nozione tomista di contingenza* (55), il Fabro osserva che mentre nella scolastica formalistica la nozione di « contingenza » ha un significato logico-metafisico perché s'identifica con quella di « creaturalità », in S. Tommaso tale nozione ha, invece, un significato fisico-metafisico poiché la « contingenza » è di per sé legata alla struttura ilemorfica dei corpi. Per l'Angelico, insomma, « contingenza » significa soltanto « corruttibilità » (56). Al contrario dei corpi, gli Angeli e le anime umane, essendo composti non di materia e forma bensì soltanto di *esse* partecipato e di essenza a causa della loro spiritualità che è rivelata dalla loro apprensione dello « esse absolute » (57), godono di un'autentica necessità metafisica partecipata per la quale il loro atto di *esse* appartiene loro come la rotondità al cerchio. Di qui l'incorruttibilità, o immortalità, o sussistenza partecipata, intrinseca alla loro struttura metafisica (58). Questa necessità di essere — che Dio, se volesse, potrebbe annientare (59) — indica e consente, in sede teoretica, il superamento del soggettivismo idealistico (60). Soddisfa, infatti, l'istanza, proclamata dal pensiero moderno, della rivendicazione della dignità dell'uomo; ma simultaneamente, e con inequivocabile radicalità, è sulla linea opposta all'immanentismo che, col suo astratto e vuoto « essere di coscienza », ha tradito proprio questa istanza stessa. Inoltre, e di conseguenza: quella sussistenza metafisica partecipata per cui « esse pertinet ad ipsam consti-

---

(55) Pubblicato, la prima volta, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1938, pp. 132-149; rist. in *Esegesi tomistica*, cit., pp. 46-69.

(56) « *Est* [...] *unumquodque contingens ex parte materiae; quia contingens est quod potest esse et non esse* » (*S. Th.*, I, q. 86, a. 3; corsivo mio).

(57) Cf. *S. Th.*, I, q. 75, a. 6; *S. c. Gent.*, l. II, c. 79; FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 370 ss.

(58) Cf. *S. c. Gent.*, l. II, c. 30; *S. Th.*, I, q. 9, a. 2; *ivi*, I, q. 50, a. 5; *ivi*, I, q. 75, a. 6; *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2, ad 5, ed. cit., II, p. 433. V., in merito, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 41 (nota 4), 390-396; *Esegesi tomistica*, cit., pp. 313-328, 369 ss., 405 s. (nota 34).

(59) Cf. *S. Th.*, I, q. 75, a. 6, ad 2; *ivi*, I, q. 104, a. 1, ad 1.

(60) Cf. *Breve introduzione al tomismo*, cit., pp. 130 s.

tutionem personae » (61), in quanto radicata nell'appartenenza inseparabile, all'Angelo e all'anima umana, del loro *esse* — salvo restando che le specie angeliche sono superiori a quella umana —, fa intravedere il primato qualitativo della libertà sull'intelligenza.

Su questo capitale argomento sono decisivi i seguenti articoli del Fabro: *Orizzontalità e verticalità della libertà* (cit.) e *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero* (cit.). In entrambi è dimostrato che l'Angelico, al di là di qualche incertezza intellettualistica di origine soprattutto aristotelica, è il « fervente cantore » e il « profondo dottore » dell' emergenza metafisico-etico-esistenziale del volere sul pensare. Pertanto la concezione tomistica della libertà umana, « pur rimanendo nella scia dell'intellettualismo classico, ha degli spiragli notevoli per soddisfare all'esigenza moderna della principalità dell'io e di conseguenza dell'atto di scelta del "fine concreto esistenziale" come dialettica del doppio rapporto dell'io a se stesso e a Dio (Kierkegaard) come fondamentale e costitutiva dell'atto di scelta. [...] Il giudizio "practico-practicum", con cui si attua l'*imperium*, è un atto della ragione, ma la causalità della volontà è sempre all'erta » (62). Contro il determinismo intellettualistico-razionalistico di quasi tutto il pensiero occidentale si può dire, pertanto, che, come nell'ordine metafisico l'*esse* attua e fonda il pensiero e ogni altra perfezione dalle quali si distingue realmente perché realmente le trascende, così, nell'ordine etico-esistenziale, la volontà si distingue realmente dall'intelligenza e, pur condizionata da quest'ultima, la trascende per emergenza qualitativa ed è, quindi, in grado di muoverla. Poiché anche questa verità si fonda — è bene insistere — sul primato verticale dell'*esse ut actus*, il Fabro non esita a denunciare come « radice metafisica » della « flessione formalistico-razionalistica della libertà » lo « oblio dell'*esse*, sostituito con *existentia* nella scuola tomistica » e perciò « la riduzione totale del rapporto di creatura-creatore alla dipendenza causale » (63). Nel tomismo essenziale, al contrario, la dipendenza causale dell' *ens per participationem* dall'*Esse per essentiam* non è la realtà *sic et simpliciter* dell'*ens* ma è soltanto una proprietà costitutiva di esso.

E' evidente che non si potrebbe scegliere il bene se prima

(61) *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

(62) *La dialettica d'intelligenza e volontà* ..., cit., p. 188. Del nostro filosofo v. anche l'art. *Attualità della contestazione tomistica*, in « Doctor Communis », 2, 1974, pp. 3-12. Cf. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1; *ivi*, I-II, q. 17, a. 1.

(63) *La dialettica d'intelligenza e volontà* ..., cit., p. 179, nota 46.

non lo si conoscesse; ma il compierlo realmente non dipende dall'intelligenza, bensì dalla volontà che *sceglie* di compierlo. Lo stesso discorso va fatto, *ex opposito*, riguardo al male che, moralmente e teologicamente, è tale se l'uomo lo sceglie con piena deliberazione, pur conoscendolo come male. Eliminata, invece, la superiorità qualitativa della libertà rispetto all'intelligenza, si arriverebbe — tra l'altro — alla spaventosa assurdità per cui gli uomini più virtuosi che intelligenti sarebbero inferiori, *tout court*, ai malvagi intelligenti. Dicendo ciò non si svaluta per nulla l'intelligenza; anzi, si vuol dire che il primato della volontà libera torna a vantaggio dell'intelligenza stessa (64). Queste verità si trovano compendiate nel basilare insegnamento tomistico: «*Intelligo* [...] *quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus, quia volo*» (65). In questa tesi, che è un pilastro della concezione dell'uomo propria del tomismo originario, affondano le radici i mirabili asserti secondo i quali «voluntas hominis [...] est potissimum in homine» (66) e la «caritas» — «forma», «fundamentum et radix», «finis», «mater» di tutte le altre virtù (67) — è «in voluntate sicut in subiecto» (68).

Sostanzialmente tomista, allora, si manifesta Dante nello scrivere che «la nostra libertà è il massimo dono offerto da Dio alla natura umana [...]» (69).

Perciò, mentre il conoscere attinge specialmente l'oggetto, il volere impegna soprattutto la persona nella sua integralità poiché scaturisce da ciò che vi è di più profondo e incomunicabile in ciascuno di noi. Si può pertanto dire che come il nostro spirito possiede, nell'ordine metafisico, una necessità assoluta per partecipazione, così esso è costituito, nell'ordine etico-esistenziale, da una libertà assoluta per partecipazione; libertà — ripetiamo con S. Agostino — la quale è solo *bene operandi libertas* cosicché — ricorda S. Tommaso — volere il male non è né libertà né parte di libertà quantunque sia un certo indice

(64) Cf. *La dialettica d'intelligenza e volontà* ..., cit., p. 177.

(65) *De Malo*, q. 6, a. un.; corsivo mio. Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ed. cit., II, p. 594; *De Caritate*, a. 3; *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3; *ivi*, II-II, q. 82, a. 1, ad 1; *ivi*, II-II, q. 83, a. 3, ad 1. Sulla libertà come facoltà totale della persona e quindi come capacità di elezione del Bene e Fine supremo, v. anche FABRO, *L'anima*, cit., pp. 121-147.

(66) *S. Th.*, II-II, q. 34, a. 4.

(67) Cf. *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8 e ad 1-3.

(68) Cf. *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 1, «Sed contra».

(69) *La monarchia*, l. I, c. 12, in *Opere latine*, tr. it. di M. Felisatti, Milano 1965, p. 100. Cf. *Par.*, V, 19-24.

di libertà (70); libertà — ripetiamo con un testo « tomistico » di Kierkegaard — che trova la sua suprema fondazione nella scelta di Dio (71).

5. *L'inconsistenza teoretica e il sovversivismo teologico del neomodernismo.*

Sono ormai famosi i due studi del Fabro: *La svolta antropologica di Karl Rahner* e *L'avventura della teologia progressista* (editi entrambi da Rusconi, Milano 1974). Si può dire che la tesi-chiave di questi due studi, nei quali l'equivoco di fondo della teologia neomodernistica è contestato come la più insidiosa deformazione dell'essenza del Cristianesimo e persino del giusto progresso, sia la seguente: « *La crisi attuale della teologia, e di riverbero della Chiesa post-conciliare, è di natura metafisica* [...] » (72). Non a caso il neomodernismo ha accolto nel modo più acritico, e continua ad esaltare senza riserve, la posizione più radicalmente antimetafisica che è l'umanesimo immanentistico originato dal *cogito* moderno (73). Ma, quali che fossero le convinzioni e le intenzioni soggettive di Cartesio e di altri celebri sostenitori del principio d'immanenza, è chiaro che esso, in quanto sostituisce l'attività della sola coscienza umana all'atto metafisico di essere — cioè all'*esse* tomistico —, deve coerentemente autenticarsi come espulsione di Dio e, per conseguenza, come attuazione storica soltanto del « superlativo umano » (come dice Kierkegaard). Ma se tutto è posto da questo superlativo esclusivamente umano — ecco il vero volto dell'umanesimo moderno, osannato dai neomodernisti —, tutto può essere annientato da esso. Se la struttura della coscienza umana è, secondo la concezione immanentistica della coscienza come negatività, il nulla, tutto è riducibile al nulla; anzi, tutto è nulla. E l'uomo, divinizzato in apparenza, viene in realtà condannato all'annientamento da parte della storia perché lo si è rapinato della sua dignità di soggetto libero e pensante. E' questo il fulcro dell'immanentismo moderno del quale l'idealismo,

---

(70) Cf. *De Ver.*, q. 22, a. 6.

(71) Cf. KIERKEGAARD, *Diario*, 1849-'50, X² A 428 = 2148, tr. cit., vol. II, pp. 33 s.; FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 59-66.

(72) *L'avventura...*, cit., p. 309; corsivo mio.

(73) Sulla struttura nichilistico-atea del *cogito* v., invece, FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 51-85, 111-178, 523-636, 1003-1100; ID., *Tomismo di domani*, cit., p. 25; ID., *Introduzione* a HEGEL, *La dialettica*, a cura di C. F., Brescia 1973², pp. XV-XIX.

il marxismo, l'esistenzialismo ateo, la secolarizzazione e la cosiddetta « teologia della morte di Dio » non sono che aspetti particolari, accomunati, oggettivamente, dallo stesso nichilismo la cui violenza sovversiva rasenta l'infinito (74). Essendo, quindi, l'immanentismo moderno una negazione di Dio incomparabilmente più radicale e blasfema degli ateismi antichi anche perché nessun ateismo antico identificava la cacciata di Dio con la « conditio sine qua non » dell'attuarsi della libertà dell'uomo; ed essendo esso, pertanto, la rovina totale dell'uomo perché lo aliena da lui stesso per renderlo schiavo, senza speranza, delle contingenze temporali; l'immanentismo è anticristiano ben tre volte: in quanto ateo; in quanto più ateo di qualsiasi ateismo che lo precedette; in quanto nemico mortale dell'uomo.

Ebbene: vivono dell'immanentismo gli errori radicali del gesuita tedesco K. Rahner che ha mistificato l'essenza del tomismo per conciliarlo, tramite un inaudito compromesso teoretico, con l'immanentismo kantiano-hegeliano-heideggeriano in cui la trascendenza di Dio e il carattere soprannaturale del Cristianesimo debbono coerentemente crollare (75).

Vivono dell'immanentismo gli errori teoretici, teologici e morali dei *troppi* Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg...; vivono dell'immanentismo le scandalose collusioni clericali con la massoneria e col marxismo; vivono dell'immanentismo gli errori di un prelato ai quali sembra opportuno dedicare, qui, un cenno. Si tratta di Mons. Italo Mancini, discepolo del prof. Gustavo Bontadini e docente ordinario di una disciplina filosofica nell'Università di Urbino. Mons. Mancini, dopo aver auspicato la collaborazione a tutti i livelli tra Cristianesimo e marxismo (76), è giunto a scrivere che « Dio è la trascendenza del mondo, e non il trascendere il mondo [...] » (77). Ciò basterebbe. Ma non è ozioso aggiungere che, secondo il Mancini, il « teologo della morte di Dio » D. Bonhoeffer ha in fondo ragione

(74) Sulla vera natura della secolarizzazione e della cosiddetta « teologia della morte di Dio », v. FABRO, *L'avventura...*, cit., pp. 44-96, 173-223; ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 379-462; ID., *Coerenza e problematica della « teologia della morte di Dio »*, in « Divinitas », 1, 1969, pp. 49-64.

(75) Cf. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, cit., pp. 13-121, 125-234; ID., *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento...*, cit., pp. 506-516. E' perciò molto strano che il Lotz, tacendo la confutazione, precisa e filologica, degli errori rahneriani da parte del Fabro, consideri il Rahner — maestro dell'apostata H. Küng — un « grande teologo profondamente credente » (*Il valore religioso nella filosofia dell'essere di M. Heidegger*, cit. p. 264).

(76) Cf. MANCINI, *Con quale comunismo*, Vicenza, 1976

(77) MANCINI, *Con quale cristianesimo*, cit., p. 127.

quando afferma che non esistono né l'uomo in sé né Dio in sé poiché ambedue sono « astrazioni vuote » (78); e Hegel esprime, sempre secondo questo prelato, addirittura una « verità biblica » quando asserisce che « senza il mondo Dio non è Dio » (79).

Appunto di questo immanentismo, classicamente neomodernistico, vivono anche la tesi secondo cui « Cristo non difese né propugnò alcun programma [...] né morale, né religioso [*sic*] [...] » (80), e la tesi secondo cui « soltanto in un mondo di giustizia Dio sarà [*sic*]: se Marx non lo incontra nel mondo occidentale è perché qui effettivamente Dio non si trova [*sic*] » (81). Ecco dove è fatale giungere per colpa del rifiuto aprioristico della trascendenza metafisica dell'*esse* (tomistico) su ogni altra perfezione e per colpa dell'accettazione acritica — *more neomodernistico* — dell'umanesimo immanentistico moderno, provvidenzialmente condannato da S. Pio X nell'immortale Enciclica *Pascendi dominici gregis* (82). Infatti « senza l'Assoluto della metafisica viene a mancare all'uomo il fondamento della *pietas* e [...] la volontà si corrompe nella suggestione degli istinti [...] » (83). Perciò « senza un Dio trascendente, creatore del mondo e dell'uomo, non c'è alcun io come nucleo infrangibile di libertà. Senza l'Uomo-Dio, redentore e santificatore [...], non c'è alcuna speranza di salvezza. Senza metafisica non c'è allora teologia [...] » (84). E non c'è neppure morale, come troppi tristissimi esempi comprovano.

Di conseguenza, proprio perché si attui l'unico serio pro-

(78) Cf. *Con quale cristianesimo*, cit., p. 192.

(79) Cf. *Con quale cristianesimo*, cit., p. 187, nota 1. Per la denuncia dell'apostasia manciniana, v. FABRO, *Il tunnel di Italo Mancini*, in « Studi Cattolici », 210-11, 1978, pp. 551-555.

(80) TODISCO, *op. cit.*, p. 252. Sembra di sentire il già citato Arias!

(81) J.-P. MIRANDA, *Marx e la Bibbia*, tr. it., intr. di P. M. Diez Alegria, ed. Cittadella, Assisi 1974, p. 326.

(82) In ASS, 40, 1907, pp. 593-650. Sulla personalità di questo straordinario Pontefice, v. FABRO, *Profili di Santi*, Rovigo 1957, pp. 68-111. Occorre ricordare che più di vent'anni fa il nostro filosofo aveva messo il « dito » su quella « piaga » antropocentrica che stava preparando, sotterraneamente, l'attuale tracollo post-conciliare. Infatti leggiamo: « [...] E' difficile misurare l'immensità della confusione che regna ai nostri giorni nella sfera dei problemi che toccano la religione e la morale, non solo nel campo dei nemici del Cristianesimo ma da parte di troppi cristiani. Bisogna far di tutto perché la nostra predicazione torni alla severa e succosa teologia della predicazione dei Santi Padri: bisogna che anche i fedeli spezzino per proprio conto l'incredulità che dilaga [...] » (*Vangeli delle domeniche*, Brescia 1959, p. 17).

(83) *L'avventura...*, cit., p. 309.

(84) *Ivi.*

gresso nella teologia e nella morale, è indispensabile ed urgente il ritorno alla metafisica autentica la quale non si risolve per nulla in un mero esercizio intellettuale e razionale, ma — come si è detto — riguarda e impegna la persona umana nella sua integralità. Avendo come primo oggetto l'*ens* che, in quanto partecipe all'atto di *esse*, dimostra la realtà di Dio, la metafisica si rivela, così, assolutamente ineludibile onde l'uomo approfondisca la sua conoscenza e, più, ancora, il suo amore della verità. Perciò l'unico progresso legittimo e auspicabile non può essere che la *continuità* la quale, come ben vide Kierkegaard, è una legge essenziale dello spirito: continuità nel pensare il fondamento della verità nell'esercizio della vera libertà; continuità nell'aderire ai princìpi morali, costitutivamente immutabili perché stabiliti da Dio; continuità nel credere a tutti i dogmi, intrinsecamente irriformabili perché rivelati da Dio mediante il Magistero infallibile della Sua Chiesa.

Si deve, dunque, scegliere: o progressismo neomodernistico, e quindi rinnegamento oggettivo del vero Dio e conseguente rovina dell'uomo; o metafisica autentica, e quindi sano progresso nella teologia e nella morale, in funzione appunto della salvezza dell'uomo.

Conclusione

Senz'alcuna illusione di aver esaurito l'argomento, si può dire che, come S. Tommaso elevò al livello della propria emergente sintesi teoretica i princìpi perenni dei precedenti indirizzi di pensiero, così il tomismo essenziale, mediante la propria dottrina sulla partecipazione dell'*ens* all'*esse* e sulla sopraddetta verticalità metafisica dell'*esse ut actus*, sa offrire la soluzione dei problemi speculativi che il pensiero moderno, impegnato sul problema della libertà, presenta alla riflessione dell'uomo universale. Ma è chiaro altresì che il tomismo originario « trascende qualsiasi sistema chiuso o "figura storica" particolare, compresa quella stessa di S. Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo [...] » (85). Sta soprattutto qui il significato teoretico della esegesi tomistica « intensiva » del Fabro. Essa insegna che solo chi comincia

(85) *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 16.

con l'*ens* come plesso concreto di *esse* partecipato e di essenza si pone nell'unica apertura autentica al fondamento della verità il quale è soltanto l'*esse ut actus*, ovvero il *perfectissimum omnium*. Pertanto questa esegesi « intensiva » sostiene che la ripresa della metafisica tomistica costituisce la più valida difesa della libertà dell'uomo; libertà adulterata e tradita, invece, dall' umanesimo immanentistico e, poi, da quello neomodernistico che assoggettano l'uomo alla schiavitù della finitezza del mondo (86).

Da tutto ciò si deduce che il tomismo originario sa anche assolvere il còmpito, sempre più urgente, di liberare la teologia dai funesti errori ed equivoci che attualmente la insidiano. Si tratta, senza dubbio, della « via stretta » che nulla concede alle deviazioni e alle confusioni oggi imperversanti quasi dappertutto. Già in qualità di teoresi pura, infatti, il tomismo adempie la missione catartica dello spirito umano insegnandogli a trascendere il finito e rendendo, quindi, infinita per partecipazione la nostra aspirazione all'Infinito per essenza.

ANDREA DALLEDONNE

(86) Cf. *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 1097 ss. Dello stesso A. v., inoltre, *Ragione e Fede nel pensiero moderno*, in AA. VV., *I teologi del Dio vivo*, Milano 1968, pp. 255-261, 344-348.

POSTILLE

La testimonianza o dell'insolito rispetto.

Amo sfogliare (ma non devo essere il solo, viste certe fortunate rubriche giornalistiche), nei momenti di ozio e nelle edizioni antiche, repertori e raccolte di massime famose, di autori classici, medievali, rinascimentali e barocchi, aetatis spatio probati. *Trasudano moralismo, documentano gusti ed interessi diffusi, allora, ma culturalmente anacronistici e sterili, connotano una erudizione « di riporto », sostanzialmente superficiale, e un nozionismo anche borioso. Ma qualche volta sono utili. e quasi sempre mi divertono, per l'arguzia e l'ingegnosità o la stravaganza dei motti e delle imprese, e la finezza delle incisioni. Della vastissima produzione dei secoli XVI-XVIII, gioia dei bibliofili, dispongo solo del* Mondo simbolico *dell'abate Piccinelli, degli* Emblemata *di J. Catz, delle* Imprese politiche *di D. Saavedra Fachardo, e di alcuni inediti di G. B. Agrippa. Il primo si impone per l'abbondanza delle citazioni e la minuziosità degli indici sistematici; il secondo, trilingue, si distingue per l'eleganza delle incisioni fiamminghe, per l'originalità dei testi latini e per l'« esprit » dei proverbi francesi del secolo di Molière; il terzo, nella edizione italiana, si qualifica per la gratuità e la superficialità delle applicazioni pratiche e la povertà dell'ispirazione; l'ultimo, l'Agrippa, incuriosisce per le acute argomentazioni teoriche sulla natura e la tecnica delle « imprese » o degli « emblemi ».*

Questi repertori, espressione letteraria della sensibilità morale dell'età della « casistica », mi aiutano anche ad inquadrare e a capire, a motivo di una loro certa saggezza, situazioni e stati d'animo costanti e ricorrenti oggi, miei e di altri. Li ho voluti riprendere in mano in questi giorni, costretto a risparmiare ... tempo, per una riflessione su un argomento che mi sta a cuore e che ritengo di attualità.

Carlo Falconi, in una lettera molto cortese, che mi scrive sospendendo « a fatica un lavoro urgente », e della quale gli sono profondamente grato

(so di dover ancora un grazie anche al prof. Subilia, direttore di PROTESTANTESIMO. per lo stesso motivo) rispondendo ad una mia postilla (La Chiesa ... degerarchizzata? - Carlo Falconi, Pietro Agostino D'Avack e il Concilio Vaticano II, RENOVATIO, *4, 1980) smentisce l'interpretazione del « filo sottile e sotterraneo (di nostalgia) che lega la prima all'ultima delle sue innumerevoli pagine », attribuisce tale interpretazione ad un atteggiamento di apologismo più che di apologia, e mi ringrazia per « il grande (e, secondo lui,* insolito) *rispetto per chi sta, come usa dire, sull'altra sponda », col quale ho condotto detta postilla.*

Accolgo di buon grado questa smentita, non solo cortese, ma anche chiara e, ovviamente, autorevole perché autentica (anche se, per me, non definitiva): ne farò il motivo determinante di una ulteriore, e sempre cordiale, rilettura e riflessione sulle opere di Carlo Falconi e di altri, per taluni aspetti, vicini tra loro, come faccio da tempo col Bonaiuti e col primo Semeria, ad esempio; fatto più attento, da tale smentita, all'avvertimento di Ovidio: prona venit cupidis in sua vota fides. *Non vorrei che anche di me, pur animato dalle migliori intenzioni di obiettività, si potesse dire che* puto quod cupio, *vittima involontaria di una qualche deformazione professionale.*

Per ora mi limito alla sua affermazione a proposito del rispetto « insolito » verso « chi sta sull'altra sponda », e prendo lo spunto da essa per un discorso più ampio, anche se solo accennato. Il prof. Falconi ha ragione, e più di quanto la mia postilla e la sua risposta possano lasciare supporre: il rispetto viene meno oggi (o, ancora oggi), ovunque, sulle varie sponde, spesso. E col rispetto, mi permetto di aggiungere, vengono meno anche altre cose importanti, valori. Inutilmente, purtroppo, si affannano a proclamare salve la verità e la carità coloro che abitualmente si rendono « insoliti » al rispetto delle persone.

Non c'è rispetto da parte degli « altri » verso di « noi », ma nemmeno da parte nostra verso gli altri, e non c'è rispetto sovente tra noi. Non mi curo, per ora, del comportamento degli « altri »: non voglio, contrariamente a quanto dice Seneca, in aliena castra transire, *nemmeno come semplice* explorator, *per curiosità; né intendo, sempre per ora, analizzare il nostro comportamento verso gli « altri », che talvolta sembrano « provocare » con la ripresa di moduli illuministici e positivisticii (ma, questo lo voglio ricordare, perché non dobbiamo « ritenere intelligenti anche quelli che non la pensano come noi » come esortava a ragione Ugo Oietti —* auctoritas *non sospetta! —, recentemente ripreso anche da Enzo Biagi sul CORRIERE?). Voglio, qui, solo indugiare sulla mia sponda, tra cattolici, e tra cristiani; gli altri,* eos qui foris sunt, Deus iudicabit.

Riconosco ben volentieri che, nel dialogo ecumenico, molte cose sono cambiate: c'è stato un netto miglioramento, proprio (e, forse, ancora solo!) sul piano del rispetto per le persone. Oggi, anche se l'esempio non è dei

*più significativi, nessuno userebbe mai il versetto 6 del capitolo 17 del*l'Apocalisse *di San Giovanni,* vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum, *..., per qualificare Elisabetta I d'Inghilterra, come faceva nel 1592 il famoso Andrea Filopatre,* theologus Romanus, ex Anglia olim oriundus, *nella sua diffusissima confutazione dell'editto reale del 29 novembre 1591: come. del resto, dall'altra parte, nessuno usa più lo stile ... conviviale di Lutero parlando del papa e della chiesa cattolica. Oggi, nel dialogo ecumenico, abbandonate le espressioni offensive delle polemiche accese e delle guerre di religione, e dopo la fase dei complimenti ingenui (e inutili, al dire degli stessi « fratelli separati »), e delle autoflagellazioni acritiche e antistoriche (qualcuno, come si ricorderà, arrivava a colpevolizzare le crociate, dal 1096 in poi, dello Scisma d'Oriente, consumato ... quarant'anni prima!, e a tracciare la storia dei papi sulla trama di scandali, intrighi politici, fiscalismi, nepotismi, ..., come l'autore, un religioso di lingua tedesca. se non erro, di una storia dei papi in* Bild und Wort, *tradotta in varie lingue, notevole solo per le bellissime illustrazioni di un fotografo alla moda). siamo approdati, grazie a Dio e spero definitivamente, alla fase del confronto dottrinale chiaro e sereno, nella coerente fedeltà alla propria confessione e, insieme, nel totale reciproco rispetto personale.*

Ma tra noi cattolici, domesticos fidei, *consapevoli e responsabili, come dovremmo essere, della fede comune e della comune missione, stupenda e tremenda, di testimoniare la Verità* coram omnibus ad salutem omnium. *non poco resta da fare sul piano della carità (che contempla il rispetto per le persone). E, direi, molto resta da fare « dal basso », non tanto « dall'alto », per usare una terminologia teologica di moda, ed espressiva. Il rispetto per le persone è un dato di fatto, è una prassi abituale evidente sia nei pazienti e prudenti interventi sia nei sapienti e incompresi, non raramente, silenzi della gerarchia; non altrettanto mi sento di dire per certe « repliche », per certe « interviste » e per certi ...* cahiers de doléances *dal basso, immotivati ma prontamente pubblicizzati ed accreditati.*

Come molto resta da fare ancora in plano, *sullo stesso livello, tra cattolici di diversa scuola e di diversa opinione, ma sempre di condizione identica, per la comunanza di fede e di missione suaccennata. Condizione molto* diversa *(mi si consenta la sottolineatura) da quella descritta dalla bonomia e dalla profonda psicologia del Manzoni (articolate sul* vero, *il* dilettevole *e l'*utile) *in occasione della visita di Renzo al dottor Azzeccagarbugli...*

E qui ritorno ai miei amati repertori.

In diverse circostanze mi sono serviti e mi servono ancora la loro saggezza antica, anche se di riporto, e il loro moralismo spicciolo, come ho già detto, ma senz'altro valido ed illuminante: mi hanno aiutato e mi aiutano a capire me stesso e gli altri, i miei stati d'animo e quelli degli altri, e le situazioni oggettive, non nuove ma di sempre.

E' difficile, lo so, in certi momenti, in certe circostanze frenare la

penna, bloccare la bella frase, tacere l'espressione colorita e caustica... Ennio, a quanto leggo in Giovanni Battista Agrippa che afferma di rifarsi a Cicerone, amava ripetere « essere assai più facile ad un huomo sapiente et urbano sostenere, chiusa nella bocca, una fiamma ardente, che un di cotali acuti et ingegnosi detti accommodato alla materia ... », col quale « avesse a pungere alcuno ... ». Certi « scommi » mi piacerebbero tanto, mi sembrerebbero tanto efficaci, necessari e felici... Ma lo stesso Agrippa, che pur preferiva andare in teatro e ridere con M. Tullio e gli altri, piuttosto che « starsene fuori con M. Catone a lambiccar l'atra bile », conveniva « che la puntura » non deve oltrepassare « il debito termine dell'urbanità et della convenienza », ma deve essere tale « che si possa leggiermente et urbanamente sopportare ». L'arma del ridicolo spesso uccide o almeno ferisce a sangue le persone, ma le loro idee non sempre: mi sentirei bruciare sulla pelle come « carboni accesi » certi silenzi o certe pacate risposte ad un mio « motto acuto ma inurbano e sconveniente ». A tale proposito mi sovviene (e un tocco di contemporaneità non guasta) un « fioretto » di padre Semeria, non so se vero o solo ben trovato, che riferisce la risposta del barnabita ad un gesuita un po' focoso, nel pieno della polemica modernista: « tu sei figlio di un soldato e fai le ferite; io sono figlio di un medico e le guarisco ». E, per ritornare al Seneca noster, *l'espressione che offende la persona potrebbe provocare un male maggiore, una rovina:* ignis, qui alentem materiam occupavit, aqua et interdum ruina extinguendum est: ille, qui alimentis deficitur, sua sponte subsidit ».

In certi momenti, è vero, la materia è troppo ghiotta, l'avversario (?!) scoperto ed ingenuo, l'occasione allettante, la voglia di critica impellente, e il fine può addirittura sembrare ancora più onesto per la facilità della vittoria: et patet, *direbbe Jacob Catz,* ingressus, nec deficit ardor edendi, / nec latet ad praedam quae via monstret iter! *Ma Ovidio, dal Ponto, mi ricorda:* tu quoque fac timeas et quae tibi laeta videntur / dum loqueris, fieri tristia posse puta! ». *E allora? ... potrei sempre e con ragione fare mie le parole di San Paolo:* scripsi vobis ... non ut contristemini, sed ut sciatis quam caritatem habeam abundantius in vobis...? *oppure:* non ut confundam vos haec scribo, sed ut filios meos carissimos moneo...? *o anche:* et si contristavi vos ..., gaudeo ... quia contristati estis ad salutem...? *Non ne sarei tanto sicuro.*

Talvolta l'ovvio rispetto per le persone mi verrebbe facilitato dalla conoscenza esauriente delle loro opere e della loro personalità. A tale proposito rovescerei un discorso di Marziale: Cum te non nossem, dominum regemque vocavi: / cum bene te novi, iam mihi Priscus eris. *Un* Priscus *qualsiasi, limitatamente ad una affermazione o ad una opinione non condivisa, non mi diventerà certamente né un maestro né un dottore, dopo una conoscenza più approfondita: divergenze potranno rimanere e dovranno essere chiaramente espresse; ma, conoscere e riconoscere meriti collaterali e precedenti, in campo culturale, e benemerenze nel servizio della Chiesa*

e nell'obbedienza al Magistero, mi sembrano doveri ... professionali, specialmente nell'esercizio della funzione di giudice. A questa conoscenza e a questo riconoscimento si appellava accoratamente padre Semeria al suo tempo. Se non conoscessi e non riconoscessi, farebbero per me l'osservazione e il consiglio di Erasmo: est aliqua sapientiae pars, silentio ignorantiam tegere.

*Al di sopra di ogni considerazione umana di urbanità e di opportunità, mi valga l'*obsecro vos *di San Paolo:* ut digne ambuletis vocatione qua vocati estis, ..., veritatem facientes in caritate... (Ef., *4, 1, 15).*

[Alberto Boldorini]

LAUDARI A QUIBUSDAM ... O DELL'ANTICLERICALISMO

« Trascrivo senza preoccupazioni d'attualità », potrei dire col recente e fortunato Umberto Eco del romanzo Il nome della rosa. *Attualizzi chi vuole, non ne mancano le occasioni e i motivi: un certo tipo di anticlericalismo è perenne, certe sue metodologie ed espressioni sono costanti, come ricorrenti sono sensibilità e debolezze umane, in ogni ambiente.*

Quello che voglio qui ricordare è che certe « lodi » suonano, o dovrebbero suonare, offesa a chi le accetta. E sottolineo l'assenza, da parte mia, di ogni intenzione polemica, di qualsiasi riferimento personale, nella semplice esposizione di situazioni di fatto, storiche, di parecchi anni fa. Eventualmente potrei alludere, sempre a proposito delle « lodi-offese », a certi stati d'animo generalizzati ma generici, abituali ma impersonali.

La situazione politico-religiosa italiana dei primi anni di governo e di pontificato di Pio IX, dal 1846 all'allocuzione del 29 aprile, caratterizzata da accesi entusiasmi, un po' equivoci, e da vaste preoccupazioni, non sempre « pure », è nota. La ripropongo ora, sulla scorta di una filastrocca in versi, poetica solo (e, forse, nemmeno) nelle intenzioni del suo autore. L'ho sottomano, manoscritta, anonima, non so se anche sconosciuta ed inedita, rintracciata nell'archivio privato di un Amico, tra inediti del Porta, credo, e del Guadagnoli, due poeti, per ragioni diverse, abbastanza graditi alla no-

biltà e alla borghesia liberale anche genovese della metà dell'Ottocento, evidentemente non così « chiusa » come si dice.

E' una filastrocca in sestine, dall'andamento vagamente giustiano, del Sant'Ambrogio *tanto per intenderci; si intitola* Lettera di un Biscottinista milanese da Roma al suo presidente in Milano, *e inizia* Eccellenza! da Roma, il 10 agosto; *ma dallo spirito e dall'ispirazione completamente diversi. Non vi trovo né la bonomia di fondo né la comprensione umana del Poeta dialettale toscano; vi avverto invece, in un clima più colto e più informato, un'acredine eccessiva malamente mascherata e, addirittura, una volgarità gratuita, in certe espressioni « grevi » non ignote alla* Musa del verzée, *almeno in alcune delle sue* Poesie libere.

L'autore è un maestro nell'arte del gioco delle parti. Liberale e anticlericale, ancorché sostanzialmente credente e religiosamente istruito, si finge «biscottinista», cioè reazionario e bigotto, per denigrare in maniera plateale Gregorio XVI, per adulare smaccatamente Pio IX e per screditare volutamente la chiesa. Egli mi sembra uno di quei giovani liberali usciti dalle scuole e dai collegi «reali» o «dei nobili» tenuti da ordini religiosi, obbligati dai regolamenti interni e dalla ratio studiorum *all'assidua lettura della Bibbia, alla pratica di novene e tridui, alla recita di parte del Piccolo Ufficio della Beata Vergine ...*

Il biscottinista, nel gergo ironico e colorito del popolo milanese, era l'iscritto alla «Società del Gesù» o «del Süss», come si diceva in dialetto, una specie di « San Vincenzo » che, fondata e diretta dai barnabiti della parrocchia di sant'Alessandro martire, molto diffusa tra le dame della nobiltà e della borghesia, vantava parecchie benemerenze sociali, dall'assistenza agli ammalati e ai poveri, all'istituzione di scuole serali, alla fondazione e gestione di ricoveri per ragazze pericolanti e pericolate, ... In politica, la «Società del Süss» passava per reazionaria (e lo era), in religione si distingueva per l'attaccamento al papa. Questi atteggiamenti di fondo, insieme all'estrazione sociale degli iscritti, alle finalità assistenziali e ad un certo paternalismo nella pratica delle opere buone (distribuzioni di pacchi-dono, con viveri, dolci, vestiario, ...) esponevano la « Società » e i suoi iscritti, indiscriminatamente, alla facile ironia del popolo (anche di quello beneficato, ovviamente) e dei liberali, più o meno anticlericali.

Carlo Porta, poeta degli umili, dei derelitti e dei relitti della società, e anche delle idee nuove (quando poteva!), e fustigatore efficace anche se ... miope di ipocrisie e di meschinità clericali e monacali, non ignorava l'atteggiamento dell'opinione pubblica, diciamo così, nei riguardi della «Società del Süss » e non poteva non parlarne: anzi, lo condivide e ne tratta a varie riprese, in alcune tra le più famose e le più significative sue poesie, con una continuità di giudizio e di espressioni che chiamerei senz'altro acritica tanto è priva di dubbi e di accenni di ripensamento. Ne parla, ironicamente, in Ona vision, *e nel* Meneghin classegh; *nel* Meneghin Tandoeuggia *avalla con sicurezza le dicerie di meschini maneggi messi in opera dai bi-*

scottinisti per abbindolare le anime dei semplici: ciappotten i conscienz di bescottin, / comodand la moral con i fasàn. *In una delle sue* Poesie libere, *poi, parlando delle dame della « Società », non rifugge dalla trivialità.*

L'autore della nostra filastrocca riecheggia in parte l'atteggiamento del Porta, che mostra di conoscere, nell'acredine e nella volgarità. Egli conosce, frutto della formazione culturale di collegio?, la Sacra Scrittura, non solo nei luoghi comuni e nelle espressioni, per così dire, proverbiali, del vitello d'oro, della sapienziale vanitas vanitatum, *del vino* qui laetificat cor hominis, ..., *ma anche in personaggi e in fatti non a tutti familiari, come la spartizione del regno di Israele, Acab e Geroboamo, Core, Datan e Abiroron, Abimelec, ..., cita i salmi* (dixit insipiens...) *e le più popolari pratiche di pietà, usa espressioni tecniche desunte dalla liturgica* (devotus femineus sexus) *o dal gergo ecclesiastico (pozzo di virtù, frode pia, ...).*

Esalta, non senza colorire situazioni e fatti, Pio IX e ne loda la riforma carceraria e burocratica, l'amnistia politica, gli sgravi fiscali, la riduzione delle spese di corte, l'allontanamento dagli incarichi di monsignori pigri ed inetti, gli atteggiamenti democratici ed ecumenici (verso gli ebrei, ad esempio), ...; in un continuo contrappunto, però, e sullo sfondo invariabilmente scuro del governo o del malgoverno di Gregorio XVI, presentato solo come dedito alla buona tavola, al dolce far niente, alla lotta ostinata e ottusa contro il progresso e i liberali, succube del barbiere, disinteressato dell'andamento dello stato, ...

La « Società del Gesù », per il nostro autore, è solo un'accolta di reazionari bigotti, ignoranti, superstiziosi e danarosi, dediti agli intrallazzi per ottenere favori, onorificenze, prebende, lasciti e donazioni, alla corruzione di cardinali e prelati « col talisman delle cambieli a vista » per il trionfo della reazione e il boicottaggio delle riforme, alla raccolta delle reliquie più strane ed assurde, ... Il tutto, con espressioni, come ho detto, volgari e talvolta anche irriverenti, usate già dal Porta, come a proposito dello Spirito Santo.

Oggi, a distanza di tanti anni, la filastrocca satirica dell'immaginario biscottinista milanese mi appare inefficace e inattendibile, per la mancanza di sincerità, di misura e di gusto. Ma tale doveva apparire anche ai lettori del 1846-48, se mai ne ebbe, dal momento che analoghi sentimenti, atteggiamenti ed espressioni suscitarono rifiuti e riprovazioni anche dal Belli.

Pio IX era al corrente del favore popolare che lo circondava e delle lodi che da ogni parte gli si indirizzavano. Non poteva ignorare, però, la matrice ideologica che, applaudendolo, calunniando il predecessore e denigrando istituzioni e uomini di chiesa, rendeva troppo sospetti improvvisi entusiasmi e insperate conversioni. E andò per la sua strada, né abbagliato dalla popolarità di prima né atterrito dalle critiche di dopo il 29 aprile. Come dice ancora il Belli, nel sonetto del 1850 Al signor Giuseppe Mazzini *(che tante recriminazioni attirerà sul capo del suo autore dopo il XX set-*

tembre), alle lodi e alle sollecitazioni interessate e alle « facili profezie » umane egli preferì « gli oracoli divini ».

Giacché Pio IX sapeva che laudari a quibusdam, vituperari est; *e* vituperari a quibusdam, laudari est.

[Alberto Boldorini]

TRA AUTODETERMINAZIONE E OBBEDIENZA.

Oggi, coinvolti nella ricerca continua e nella sostituzione frenetica di sempre nuovi e più allettanti primati ed autonomie (primato del politico e del sociale, primato del pubblico e del privato, ..., autonomia della persona umana, delle realtà terrestri, del cristiano « adulto », ...) spesso si preferisce insistere, anche nelle sacrestie e in confessionale, sull'autonomia o autosufficienza o autodeterminazione della coscienza, e si nega più o meno apertamente, l'obbedienza della coscienza. Ci si dimentica di ricordare che anche la coscienza deve ubbidire. E si tace su questo aspetto della morale, consapevolmente o no, perché plagiati da certe culture contemporanee, col pretesto di presunti precedenti primati e dittature dell'ipocrisia e dell'autoritarismo: come se in passato, cioè in epoche di ipocrisie e di autoritarismi, non ci fossero stati santi, almeno... quanto oggi!

In genere, poi, a sostegno dell'autonomia della coscienza, si citano, ma parzialmente, documenti del magistero ecclesiastico, o si scambiano e si fanno passare per documenti del magistero (con quanta serietà e correttezza ognuno può vedere) « pareri » e « relazioni » di commissioni ecclesiastiche e laiche, a carattere puramente consultivo, nei confronti delle quali, quindi, si deve applicare la regola vota sunt ponderanda, non numeranda!

Senza voler... scomodare La Rochefoucault e la sua famosa, anche perché paradossale, ma sostanzialmente vera, difesa dell'ipocrisia (estremo omaggio del vizio alla virtù), *chi ha un po' di dimestichezza con le Sacre Scritture, divina pedagogia salvifica, e con la Storia della Chiesa, storia di « anime e di coscienze », non solo di istituzioni, di feste e di patrimoni, sa che non si possono classificare* tout court *per « ipocriti » atteggiamenti vari e sfumati dello spirito, fatti anche, in varia misura, di pentimenti al-*

meno iniziali, di debolezze umilmente confessate anche nel moralismo più rumoroso, di fedeltà sincere anche se parziali, alla dottrina se non ancora alla pratica di desideri inariditi sulla roccia o calpestati sul sentiero, di rimpianti significativi, di preghiere sui generis, *... Non si può perché non sarebbe giusto, ritenere senz'altro ipocrita il* calamus quassatus *e il* linum fumigans *del profeta (*Is., *42, 3). ... I giudizi sommari e inappellabili, specialmente a proposito delle intenzioni, sono ingiusti, spesso erronei e dalle conseguenze spirituali e pastorali incalcolabili, e spesso irreparabili quaggiù.*

La necessità poi, dell'autorità per la formazione e la guida della coscienza è affermata anche da... Seneca. Chi non ricorda di aver letto e studiato, sui banchi del liceo, le Epistolae ad Lucilium? *Ricordo le lettere 94.a e 95.a: in esse Seneca, contro Aristone, afferma e dimostra la necessità dei* praecepta, *prima ancora che dei* dogmata *o* decreta, *nella formazione dell'uomo che voglia arrivare all'acquisizione della* sapientia, *o bene universale. Diciottenne, allora!* inperitus *e* imbecilliore ingenio, *come i miei coetanei, trovavo vero, giusto ed efficace quello che diceva Seneca, e cioè che* ipsa monentis auctoritas prodest, sine probationibus, *e trovavo necessaria la presenza di un* advocatus bonae mentis, *di un* monitor *al mio fianco, di un* advocatus qui contra populi praecepta *(veramente* ingens nequitia!) praecipiat.

Come lo trovo vero e giusto anche oggi. O « Seneca morale » è troppo vecchio, superato, medievale e dantesco (anche Dante viene ignorato in certe scelte culturali odierne!) o troppo amico eventualmente di... san Paolo, perché possa essere ritenuto attuale, accettabile e non sospetto?!

Del retto significato da darsi all'« autonomia » della coscienza e della necessità dell'obbedienza della coscienza si parla in un volume recentissimo, ma già « classico » per i Maestri indiscussi e indiscutibili, antichi e moderni, a cui si rifà, per l'Autore dal prestigioso magistero pluridecennale di teologia morale, per la serietà dell'impostazione scientifica e per la rigorosità e la validità dell'argomentazione e delle conclusioni.

E' un libro da leggersi con impegno, necessario (nella colluvie di libri di morale non sempre sicuri rintracciabili anche sulle bancarelle ecclesiastiche) per gli addetti alla cura delle anime e per i responsabili delle coscienze: ai quali tutti è bene ricordare che Sant'Alfonso ritiene che sia nello stato di dannazione il confessore che si espone a ricevere le confessioni senza la necessaria scienza.

Il volume si intitola Humanae vitae e Coscienza, *ne è autore il padre Ermenegildo Lio, francescano, docente al Pontificio Ateneo Lateranense, già perito della C.E.I. al Concilio Vaticano II, autore anche di «* Morale perenne » e « Morale nuova » nella formazione della coscienza, *e di* Morale e beni terreni, la destinazione universale dei beni terreni nella « Gaudium et spes » e in alcune fonti. *Come si vede, il Padre Lio è un esperto di quella parte della morale, da molti moralisti considerata introduttiva e primaria,*

che riguarda la coscienza e la formazione di essa (cfr. anche RENOVATIO, *1980, 1).*

La validità dell'insegnamento di teologia morale del Padre Lio è dimostrata anche dal fatto che Humanae vitae e Coscienza *è ospitato nella collana « Teologia e filosofia » della Libreria Editrice Vaticana, che finora raccoglieva solo opere di Karol Wojtyla, Giovanni Paolo II.*

Il volume non si può adeguatamente riassumere: ne dò le tesi fondamentali, per quanto riguarda l'autonomia e l'obbedienza della coscienza.

Esiste una norma morale oggettiva, divina. La coscienza non è « propriamente costitutiva della moralità oggettiva: è solo il presupposto *soggettivo* creativo *della propria* responsabilità *nella decisione* deliberativa *». La coscienza è creatrice di responsabilità soggettiva, non di moralità oggettiva.*

Non c'è quindi autonomia della coscienza nel senso abitualmente inteso oggi, da coloro, in particolare, che anche senza dirlo o saperlo, seguono la « Morale nuova », come la chiamava Pio XII, in opposizione a quella che, sempre da Pio XII, veniva chiamata « Morale perenne » e, da Giovanni Paolo II, « Morale giusta », i cui principi, immutabili, naturali e rivelati, sono garantiti, cioè interpretati, difesi e proposti autenticamente dal Magistero ecclesiastico.

La « Morale nuova » consiste in una radicale revisione *della morale insegnata dalla Chiesa, nei principi e nella loro applicazione, per la formazione della coscienza e la scelta delle soluzioni pratiche di giudizio personale.*

La coscienza deve essere rettamente formata in dipendenza e in obbedienza al magistero ecclesiastico. Non agisce « moralmente » chi volontariamente agisce contro il magistero ecclesiastico, « in nome e per l'autorità della sola propria ragione, della sola propria coscienza *».*

Questa è la perenne dottrina della Chiesa: questo ricorda e dimostra padre Lio nelle sue opere.

[Alberto Boldorini]

Recensioni di:
Alberto Boldorini
Alberto Carazza
Camillo Gennaro
Francesco Pisani
Piero Stefani

LIBRI

LIBRI - Recensioni

STEFAN JAROCINSKI: DEBUSSY. IMPRESSIONISMO E SIMBOLISMO - Discanto Edizioni, Fiesole 1980, pp. 204, L. 5.800.

L'intento di questo libro di Stefan Jarocinski, eminente musicologo polacco che allo studio della vita e dell'opera di Debussy ha recato più recentemente anche altri contributi, è riconducibile a due punti fondamentali: 1) respingere la categoria stilistica di « Impressionismo musicale », la cui applicazione alla musica di Debussy parte da false premesse e impedisce di apprezzarne nel giusto valore l'apporto innovatore; 2) dimostrare che « la corrente estetica nella quale si è formata la personalità artistica di Debussy e che ha impregnato più durevolmente la sua opera è il Simbolismo ». Il saggio è suddiviso in cinque capitoli: L'impressionismo nella pittura del XIX secolo ed il suo ruolo nella cultura contemporanea, Significato dato al termine impressionismo in storiografia musicale, Il simbolo in arte, Debussy e il simbolismo, Debussy e la musica del XX secolo.

Già da questi titoli risulta evidente una caratteristica estremamente positiva di quest'opera, e cioè il tentativo dell'autore di superare l'isolamento in cui molto spesso la musicologia si viene a trovare inserendo la sua ricerca in un ambito interdisciplinare: i diversi campi dell'arte vi sono infatti affrontati con pari sicurezza in virtù di una solida preparazione culturale, mentre l'attenzione rivolta al clima dell'epoca e all'ambiente di Debussy non impedisce che il libro sia ricco di intuizioni che rivelano in Jarocinski una notevole propensione per i problemi teorici riguardanti non soltanto la musica, ma più in generale la sfera dell'arte e dell'estetica.

Il punto da cui prende l'avvio il lavoro di Jarocinski è la definizione delle idee estetiche degli impressionisti francesi: si trattava per loro di cogliere l'immagine della realtà non ancora deformata dall'intervento dell'intelligenza e di trasmetterne l'impressione pura, che non è altro che « la ricostruzione di una fase di una realtà che cambia continuamente ». L'autore ci mostra quindi le tappe successive dell'applicazione del termine « Impressionismo » alla musica di Debussy e respinge recisamente questa definizione, che non solo non tiene in alcun con-

to le proteste del compositore contro di essa, ma gli attribuisce propensioni per la pittura impressionista che egli in realtà non ebbe mai. Secondo Jarocinski i musicologi sostenitori di questa tesi partivano da false premesse in quanto ricorrevano alla definizione dei fenomeni musicali in termini di categorie visive e interpretavano quindi i valori puramente sonori, che in Debussy assumono l'importanza di un elemento cocreatore della struttura dell'opera, come manifestazioni del « colore sonoro ». Essi si precludevano così la comprensione della rivoluzione più profonda compiuta dal musicista francese, che consistette nel dare al suono isolato, o al gruppo di suoni, un'importanza pari a quella della melodia, del ritmo e dell'armonia. A Debussy importava insomma la sonorità degli accordi, e non il loro concatenamento secondo successioni prestabilite, ed era dunque necessario superare il punto di vista dell'armonia funzionale ed occuparsi della sua tecnica sonora. Proprio ad essa è dedicato un intero capitolo, nel quale Jarocinski analizza i procedimenti tipici della musica di Debussy e mostra come essi abbiano avuto conseguenze di grande portata nella musica più recente, sotto l'influsso di Webern.

Questa parte del libro, illustrata da numerosi esempi musicali, certamente non è accessibile al lettore che non possegga una certa padronanza del linguaggio tecnico musicale e discrete cognizioni di armonia, ma le conclusioni di Jarocinski che abbiamo cercato di riassumere poco sopra dovrebbero comunque risultare sufficientemente chiare anche a chi di queste conoscenze non dispone. Prima di tentare di spiegare attraverso il Simbolismo l'opera di Debussy, Jarocinski fa alcune importanti considerazioni sulla natura del simbolo, i cui due tratti essenziali sono la polivalenza e la dinamicità: esso permette infatti interpretazioni diverse, tutto lasciando all'immaginazione del suo fruitore, e non è mai nel suo agire all'infinito completamente adeguabile. L'interessante paragrafo dedicato alle origini e allo sviluppo del simbolo nella nostra cultura insiste soprattutto sui Simbolisti francesi, che ebbero la convinzione di un'analogia universale di tutti i fenomeni e, riconducendo l'arte alla sua fondamentale funzione, quella suggestiva, giunsero alla comprensione dell'opera d'arte come simbolo.

L'influenza del Simbolismo sulla personalità artistica di Debussy è dimostrata da Jarocinski non soltanto attraverso una minuziosa ricostruzione del suo ambiente, formato principalmente da poeti e pittori, ma anche e soprattutto attraverso l'analisi delle sue concezioni estetiche e della sua musica. Per Debussy, che oppone un netto rifiuto alle dottrine e alle chiuse formule scolastiche, la musica è una « matematica misteriosa i cui elementi partecipano dell'Infinito »; essa « comincia là dove la parola è impotente ad esprimere », è insomma « fatta per l'inesprimibile ». Non è dunque imitazione diretta della natura, ma « trasposizione sentimentale di ciò che è invisibile nella natura », ricerca dell'essenza delle cose.

La musica di Debussy è così agli antipodi di ogni illustrazione, della cosiddetta musica a programma; i titoli delle sue composizioni non devono trarre in inganno, perché esse non impongono all'immaginazione nessuna associazione precisa di idee extramusicali. Jarocinski ha saputo cogliere con grande profondità lo stretto legame che unisce Debussy al Simbolismo, e ci sembra che queste sue parole siano quelle che meglio possono illuminarlo: « Debussy sa bene che la verità si può solo sperimentare, poi, tutt'al più, suggerirne l'esperienza; grazie al movimento incessante di particelle sonore piccole o più grandi, accade sempre qualcosa in questa musica, qualcosa in essa vive e muore, si forma, si rinnova senza sosta, scintilla di sensi diversi, senza significare pienamente nulla ».

Al di là della indubbia fecondità della linea interpretativa seguita, degno di rilievo nell'impostazione di questo studio è pure il fatto che l'autore non cade nel facile errore di « sostituire un'etichetta migliore ad una meno va-

lida », ma, considerando l'insufficienza della stessa categoria del « simbolismo » a definire la musica di Debussy, conclude affermando la riduttività di qualsiasi classificazione che intenda porsi come assoluta ed esaustiva. Ci sembra che questo sia l'omaggio migliore che si potesse rendere a Questo musicista che, rifiutando ogni schema precostituito, « ha progressivamente liberato la musica dallo spesso strato dei logori simboli tradizionali », restituendola alla sua costitutiva ambiguità.

F. P.

CENTRO STUDI PER LA STORIA DEL MODERNISMO, FONTI E DOCUMENTI, 8, Urbino, 1979, pp. 476, L. 25.000.

E' il primo dei due fascicoli (della rivista annuale *Fonti e Documenti*, diretta da Carlo Bo) previsti per la « zona piemontese » nella mappa del Modernismo italiano. Vi si pubblicano i carteggi *Tortonese-Murri, Tortonese-Sabatier, Tortonese-don Brizio, Salza-Sabatier, Begey-Sabatier, Gambaro-Houtin, Druetti-Catono,* e lettere di *Trinchero, Filippi, Graf, Giulio Benso, Borrino, Corradino, Cavaglià.* Il criterio di edizione è identico a quello già collaudato nei volumi precedenti: una introduzione prevalentemente contenutistica presenta ed inquadra i testi, pubblicati con un apparato archivistico, bibliografico e storico essenziale. Gli editori dell'8° volume sono L. Bedeschi, F. Aronica, A. Zussini; ad A. Botti, R. Cerrato e a S. Pivato si deve il *Repertorio bibliografico.*

Aspetto il secondo fascicolo, previsto per la zona piemontese, per un mio giudizio completo: molti sono gli elementi che dovrei tenere presenti, e non tutti mi si offrono già in questo volume, per una riflessione adeguata sulla consistenza e sul valore intrinseco dei testi, sulla validità delle scelte editoriali, sulla fondatezza dei giudizi espressi dagli editori. Da questo fascicolo posso ricavare ora solo impressioni, che anticipo per sollecitare una verifica e eventualmente anche una smentita.

Mi sembra, innanzi tutto, che quanto dice A. Zussini a proposito del carteggio *Begey-Sabatier* (il quale ultimo è uno degli interlocutori più frequenti, come si vede dal sommario) « non concettualmente ricco », sia eufemistico e, inoltre, debba estendersi anche ad altri carteggi dello stesso fascicolo. Mi pare che spesso, per non dire sempre, l'editore non solo « partecipi » alle vicende del suo « eroe », come deve fare lo storico per meglio capire e far capire persone e situazioni, ma anche « parteggi », aprioristicamente direi, con scarsa o addirittura nessuna attenzione e comprensione per l'*altera pars*, in questo caso la gerarchia e il magistero (esemplari in proposito, mi sembrano, nel 4° volume della stessa collana, l'oggettività e il sereno distacco di A. Gentili, che avrebbe potuto accampare... attenuanti di famiglia!, nella trattazione del « caso Semeria », in collaborazione con A. Zambarbieri). La sicurezza e la fondatezza di certe affermazioni degli editori non mi sembrano garantite dai testi editi, in questo fascicolo, come certi giudizi di « autoritarismo », di « repressione », di « ritardo culturale »,..., naturalmente sempre nei riguardi del magistero. Una affermazione, per ora, mi lascia particolarmente perplesso, dal punto di vista della corretta metodologia storica: a pag. 200, secondo capoverso, l'editore F. Aronica, scrive: « ...A Cuneo agganciava (don Brizio) l'intero corpo insegnante della Scuola Normale per trattare questioni di pedagogia; e l'autorità ecclesiastica lo diffidava dal parlare comunque in pubblico senza l'autorizzazione *scritta* del vescovo (sottolineatura dell'editore), *che naturalmente gli sarebbe stata negata* » (sottolineatura mia). Non mi pare che il testo in questione (doc. 13, pag. 233) autorizzi tale conclusione: la storia non si fa sulle intenzioni e sui futuribili. Molto rare le sviste del proto: avrei preferito (pag. 200) « a po-

co a poco » invece di « poco a poco » e (pag. 195) « intraprendere » invece di « intrapprendere ».

A. B.

JEAN GUITTON dell'Accademia di Francia: IL MIO PICCOLO CATECHISMO. ALBINO LUCIANI (Giovanni Paolo I): CATECHETICA IN BRICIOLE - Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 211, L. 3.000.

In un solo volume vengono presentate due preziose elaborazioni dei contenuti e dei metodi d'insegnamento del catechismo, in una proiezione pastorale intelligentemente centrata sulle esigenze e sugli interessi dei fanciulli del nostro tempo.

E' lo stesso Jean Guitton (la cui opera porta il titolo originale « Mon petit catéchisme. Dialogue avec un enfant » ed è tradotta da Luigi Ruggeri) che accoglie con entusiasmo nel suo volume la settima edizione di « Catechetica in briciole » dell'indimenticabile Papa Giovanni Paolo I. L'abbinamento è quanto mai felice, perché oggettivamente dimostra i consolanti significati della dottrina cristiana, interpretati da un dotto credente e da un pastore d'anime, preparatissimo e generoso, che in perfetta armonia offrono al lettore di qualsiasi fede, purché pensoso, un'ennesima prova della forza vitale della verità cristiana.

Le pagine di Guitton sono il frutto di una fede vissuta con gioia: non si pensi, quindi, a qualcosa di mnemonico o di cattedratico. Il termine *catechismo*, infatti, potrebbe far arricciare il naso all'illustre teologo o al semplice ma distratto fedele. Se poi l'autore ha voluto specificare che il suo catechismo è piccolo, qualcuno potrebbe pensare che si tratti di informazioni spicciole, di proposizioni apodittiche e quindi sterili, di domande e di risposte monotone.

Niente di tutto questo. Certamente Jean Guitton, accademico di Francia, ma soprattutto cristiano convinto e studioso innamorato del mistero di Cristo, deposto in seno alla Chiesa, ha presenti le parole di Gesù: « Ti ringrazio, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascoste queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli (Matteo, 11, 25) ». E le altre: « Chiunque diventerà come un fanciullo, quello è il più grande nel regno dei cieli... Guardatevi dal disprezzare uno di questi fanciulli (Matteo 18, vv. 4 e 10) ».

Nel nostro caso Guitton è spiritualmente fanciullo per se stesso e per chi desidera leggerlo con disponibilità evangelica, mentre intellettualmente resta un illustre accademico di Francia, il cui pensiero non può essere sottovalutato.

La lettura o, meglio, la meditazione del libro di Guitton porta ad un convincente incontro con la verità rivelata, non già con procedimenti esclusivamente teologici o con accostamenti scientifico-filosofici, ma soprattutto attraverso la cordialità di un colloquio paterno tra lo scrittore e un fanciullo, desideroso di sapere e, al tempo stesso, ben disposto ad accogliere il seme evangelico.

Questo fanciullo domanda, obietta, è invitato a riflettere. Guitton espone con pacatezza, semplifica, spiega con termini per nulla trascendentali, offre i tesori della rivelazione come un patrimonio già acquisito, di cui però è necessario almeno intravedere la consistenza.

Varie pagine sembrano quasi un monologo, in modo particolare quelle riguardanti le *regole di vita*, come l'autore stesso le definisce. La trattazione molto concisa delle virtù cardinali, nonché delle prime due virtù teologali (fede e speranza), rivela il senso pratico e la competenza pedagogica dell'autore. Quando invece egli parla della carità (intesa nell'accezione più ampia), fa intervenire nuovamente il fanciullo, che, a nostro avviso, rappresenta tutta l'umanità assetata di amore e forse non del tutto conscia dei valo-

ri illimitati di questa forza insostituibile, che ha in Dio stesso le sue sorgenti. Ed è risolutiva la risposta del catechista: « ... Se bisognasse proprio scegliere, credo che sceglierei di amare gli altri, perché amando gli altri imparerei ad amare Dio (pag. 52) ».

D'altra parte il mistero della stessa vita intima di Dio e delle sue opere « ad extra » viene affrontato come una meditazione, atta a diventare contemplazione delle scaturigini dell'essenza di Dio-Amore.

E' davvero commovente l'empito di fede semplice e chiara e, al tempo stesso, ricca dei tesori insuperati e insostituibili della rivelazione, che anima le pagine redatte da Guitton. Il piccolo catechismo è allora fonte di gioia spirituale, perché la dolcezza della parola di Dio diventa cibo e bevanda del lettore, che si sente parte viva del regno dei cieli, inserito com'è nel corpo della Chiesa e vivificato dai sacramenti; perché la prospettiva dell'eternità non si limita ad una genericità aleatoria, ma si giustifica nel pregnante messaggio delle Beatitudini; perché l'amore diventa preghiera e la preghiera sottrae l'uomo alla sua angoscia esistenziale.

Come abbiamo detto all'inizio di questa recensione, al piccolo catechismo di Jean Guitton fa seguito la « Catechetica in briciole » di Giovanni Paolo I, che il Signore ha dato e tolto alla sua Chiesa come un astro di singolare splendore, se pur di brevissima durata. Ora aggiungiamo che Guitton, nel presentare l'operetta di Papa Luciani come *direttorio per catechisti*, afferma di aver ritrovato in esso « il sapore di quello scrittore nato che fu Albino Luciani ».

Ci domandiamo: quale sapore? Quello della vivezza del messaggio cristiano, che « trasmette solide convinzioni, così vive e forti da portare alle opere buone, all'esercizio delle virtù », come afferma lo stesso autore alla pagina 123.

Di conseguenza la « Catechetica in briciole » di Papa Luciani rispecchia la sua efficace paternità e la sicura competenza pastorale, veri doni carismatici che fanno gustare il pane della dottrina cristiana, valorizzandone i contenuti insostituibili.

La metodologia suggerita dall'autore presuppone l'intima convinzione missionaria, propria del catechista, le cui doti morali, religiose e didattiche devono modellarsi sugli esempi di Gesù Maestro.

A sua volta il fanciullo deve essere visto e conosciuto nella sua completa personalità in via di sviluppo, nelle sue possibilità di assorbimento del sapere attraverso il cuore, la cui potenzialità si manifesta per mezzo del mondo della emotività e della vivacità psico-motoria, che domani si trasformeranno, condizionatamente al miglior connubio tra grazia e libero arbitrio, in donazione generosa a Dio e ai fratelli.

A. C.

LA CHIESA SACRAMENTO DI COMUNIONE, a cura di E. Ancilli, Pont. Istit. Teresianum, Roma 1979, pp. 370, L. 7.500.

Dopo il Vaticano II, le pubblicazioni sistematiche sulla Chiesa non sono molte: il Concilio su questo argomento ha ampliato le prospettive bibliche e pastorali, per cui l'approfondimento teologico deve tener conto di molti nuovi elementi. L'avvio a contatti ecumenici contribuisce pure ad una prudente ricerca, necessaria per un avvicinamento che non può essere né frettoloso né superficiale.

Il volume che presentiamo mette in risalto l'aspetto fondamentale che il Concilio ha sentito più pressante e seducente nei riguardi della Chiesa: la sua realtà di mistero e di comunione. E' un invito per tutti alla fiducia, alla certezza di sentire Dio in mezzo agli uomini, Dio che ancora li purifica e li santifica nel suo Figlio, per mezzo dell'azione dello Spirito.

I saggi contenuti nel volume, ovviamente, non intendono esaurire tutta la problematica suscitata dal Concilio, ma ne colgono l'aspetto fondamentale e lo illustrano alla luce della Bibbia e della teologia.

E' un prezioso contributo all'ecclesiologia, nella ricerca di una sistemazione di essa, non tanto pastorale, quanto dottrinale. Si parla infatti del popolo di Dio vivo, dinamico, alla ricerca di nuove incarnazioni nel mondo di oggi così laicizzato, ma pur sempre terreno fecondo, in cui la Parola può fruttare il cento per uno.

Il nostro volume inizia con un articolo in cui ampiamente viene sintetizzata e giustificata la trattazione dell'argomento « Chiesa » nel suo aspetto di mistero, di corpo di Cristo, di comunione.

La prima parte del libro, che affronta l'aspetto biblico del problema, si apre con un articolo dal titolo « Chiesa e popolo di Dio ».

Nella constatazione che, dopo il Concilio, molta produzione teologica, invece di operare una sintesi tra i diversi aspetti del mistero ecclesiale, li ha contrapposti, viene riportato, mediante una profonda analisi dei testi, il termine « popolo di Dio » alle sue giuste dimensioni. Lo scrittore dimostra che l'espressione « popolo di Dio » serve a descrivere il cammino storico con cui i credenti esperimentano e sempre più approfondiscono il loro innesto battesimale-eucaristico al corpo di Cristo, il loro essere « ecclesialmente » suo Corpo. Il termine « Corpo mistico di Cristo » riferito alla Chiesa, esprime perciò una realtà più vera, anche se più spirituale, nel senso che la salvezza, comunione di vita trinitaria, rivelata nel V.T. ma ricostruita solo nel Nuovo, è possibile solo in Uno in cui abita corporalmente la pienezza della divinità, che permette di assorbire ogni differenza tra gli uomini sino a farli diventare con Sé una sola persona viva. Quindi, il concetto di « Popolo di Dio » esige che il concetto di « Corpo Mistico di Cristo » sia riassunto dall'ecclesiologia e ricollocato al posto di onore.

Il secondo articolo esamina la Chiesa come Regno di Dio nella prospettiva dei Vangeli: il concetto è molto ricco di significato spirituale, per cui occorre saperlo vedere in modo particolare nella sua « urgenza ». Il Regno di Dio è un evento che già si attua, ma rimanda incessantemente al futuro, come compimento di conversione. La struttura necessariamente giuridica del Regno non deve illudere gli ingenui: la natura del Regno è solo indirizzata a provocare tra gli uomini un'esplosione di santità e di gloria di Dio.

Il terzo articolo è un ampio e profondo studio sul concetto paolino di « Corpo di Cristo », in ordine alle singole membra e alla Chiesa, come suo Corpo e pléroma. Il mistero che Dio ha fatto abitare corporalmente in Cristo viene comunicato ad ogni uomo mediante il battesimo: l'azione dello Spirito Santo fa sì che la ricchezza di Cristo diventi viva e vitale in ogni uomo e, incorporandolo a Lui, edifichi il suo Corpo che è la Chiesa, la quale a sua volta, essendo in Cristo pienezza di grazia e di salvezza, alimenta l'impegno generoso di ogni fedele.

L'ultimo studio, sui fondamenti biblici, è un breve commento al versetto 17 del capitolo 22°, che presenta la Chiesa come Sposa di Cristo.

Inizia quindi la seconda parte del volume che contiene una serie di nove approfondimenti teologici circa la struttura spirituale della Chiesa, presentata come convocazione, sacramento e comunione. Si parla pure dell'azione dello Spirito Santo, dell'edificazione della Chiesa mediante diverse vocazioni che la compongono e del suo carattere di realtà « pellegrinante ». La rassegna teologica termina con uno sguardo su Maria, figura e modello della Chiesa.

La terza parte del volume è riservata alla documentazione e vi si tratta dell'ecumenismo, della Chiesa locale e del singolo fedele come « piccola chiesa ».

Come si può facilmente intuire, il volume presenta nelle sue 370 pagine una ricchissima trattazione teologica

che, partendo dal dato biblico, si estende a mano a mano agli aspetti fondamentali del problema e termina coi dettagli più importanti; ne risulta così una trattazione ampia e completa.

Se incontriamo qualche ripetizione di concetti, ciò è dovuto all'ampiezza della trattazione e, in ultima analisi, giova al lettore che, davanti alla vasta panoramica della Chiesa, vede ribaditi i concetti fondamentali, e si spiega poi facilmente il susseguirsi delle implicanze dottrinali.

Come dicevamo all'inizio, l'Istituto di Spiritualità del *Teresianum* offre un valido contributo all'ecclesiologia moderna, che non può certo ignorare l'apporto dottrinale di queste pagine luminose: queste pur presentate sotto l'ottica della dottrina spirituale, costituiscono un approfondimento teologico di primaria importanza.

C. G.

I. L. PERETZ, NOVELLE EBRAICHE, a cura di M. Beilinson, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 172.

Pare indubitabile che l'interesse e l'attenzione tanto tipici di questi anni per l'antico e sostanzialmente scomparso mondo ebraico-orientale (e in particolar modo chassidico) sia da ricondursi alla centralità del raccontare. E' infatti una modalità di raccontare del tutto propria a rendere ancora accessibile un mondo di cui ci sono ormai solo scarse sopravvivenze poste sotto cieli ben diversi da quelli delle lande dell'Europa orientale. Quale sia questa peculiarità non è facile a dirsi poiché in essa si ebbe la forza di prevedere strutture e riferimenti capaci di sopravvivere alla distruzione. Il raccontare chassidico è atto potente e accomunante proprio perché consapevole di collocarsi al centro di un processo di trasmissione di antichi gesti rispetto ai quali si misura il proprio crescente impoverimento. Solo perché si sa che il raccontare è qualcosa di meno dell'agire, dell'incidere sul reale si attribuisce a esso una forza decisiva, a suo modo addirittura redentrice. Una celebre leggenda chassidica dice che quando il Baalshem (il fondatore del movimento) doveva assolvere qualche compito particolarmente difficile andava in un determinato posto al centro di un bosco, accendeva un fuoco, recitava una preghiera e tutto si compiva secondo i desideri del suo santo cuore. Con il passare delle generazioni progressivamente si persero le capacità di recitare le preghiere, di accendere il fuoco e di trovare il luogo nel bosco, alla fine non rimaneva altro che il racconto di tutto ciò. Ebbene quel racconto pronunciato da un pio *zaddik* aveva da solo la capacità di attuare quello che una volta compivano i gesti e i fatti.

Il racconto conserva potenza nel momento in cui sa di essere un atto di impoverimento. E' sempre un tentativo successivo che entra in scena in un secondo momento. Il Rabbi chassidico Nathan di Nemirov, discepolo del grande Nachman di Breslav, asserisce che il suo maestro incominciò a narrare i suoi straordinari racconti (ora pubblicati in italiano, Nachman di Breslav, *La principessa smarrita;* Adelphi, Milano, 1981) quando si accorse che i suoi « insegnamenti » e le sue « sante conversazioni » non bastavano per far tornare al Signore i suoi discepoli. L'arte di raccontare è l'arte di continuare a dare un significato a « fatti » e a « cose » che non sussistono più nella loro originaria pienezza. Appunto per questa ragione il culmine del raccontare chassidico consiste in una serie di metafore relative alla presenza ma anche all'assenza esilica della misura di Dio nel mondo.

Quello che colpisce nel raccontare di I.L. Peretz, che è certo anche una « delle grandi voci della rinascita chassidica » (C. Magris), è la sua difficoltà di trovare metafore capaci di ruotare attorno alla presenza e assenza di Dio in questo mondo. In lui rimane

vivissima l'attenzione e la preoccupazione per l'umile e il povero, ma esse non paiono più innervate nella convinzione che soprattutto in essi si concentri, esilicamente, la presenza di Dio in questo mondo. Il povero « realisticamente » è per Peretz l'infelice e lo sventurato che impone pietà per la sua condizione, la quale però non conserva più nessuna forza « profetica » di testimoniare la presenza di un Dio che sta per redimere. Il protagonista di uno di questi racconti al momento della morte volta le spalle all'angelo della luce per seguire un altro angelo che lo vuole portare « Laggiù dove il tuo cuore brama... Dagli infelici, dagli affamati, dai languenti... Dai deboli e dai tormentati. Dai perduti, dai maledetti e dai dimenticati da Dio... Non li potrai aiutare, ma potrai patire con loro, sentire con loro... » (p. 158). Proprio in questa prospettiva pare significativo che Peretz usi con estrema frequenza come metafora un' immagine, piuttosto rara nel mondo chassidico, quella del giudizio divino *post mortem;* perché in questo mondo ormai non ci sono immagini adatte a indicare un'inversione nella sorte del povero. Molto spesso nei racconti di Peretz il povero diviene il Lazzaro del Vangelo e il ricco l'epulone, ma in un contesto che pone ormai al centro una pietà terribilmente impotente a risanare le ferite, e non la fede in un al di là che ripari all'ingiustizia di questa vita.

Che cos'è successo per giustificare un simile brusco cambiamento di clima? E' successo che l'avvocato Peretz, patrocinatore negli anni a cavallo tra i 2 ultimi secoli di tante cause in difesa dei suoi confratelli, ha conosciuto così a fondo l'antisemitismo da renderlo — come tanti suoi contemporanei — un fattore determinante dell'essere ebreo, del definirsi ebreo. In un uomo che considerava la politica « un inutile accademia apportatrice di mali, un medico che tira a lungo la malattia » (C. Magris) e che perciò si rifiutava di aderire al sionismo, una siffatta scoperta della centralità dell'antisemitismo (una delle esperienze fondamentali dell'inserimento dell'ebreo nella modernità) rischia di portare a una sfiducia di fondo in cui non ci si identifica più con il senso dell'esilio (inseparabile dalla fiducia del riscatto e quindi dalla fede nell'elezione) ma con la convinzione di colui che, perseguitato troppo a lungo, diviene sconsolatamente scettico sulla possibilità della pietà. Le parole di un suo personaggio paiono così essere, almeno per certi versi, fin troppo autobiografiche: « Abbiamo dovuto inghiottire tanto veleno, tanta bile, tanto odio che se qualcuno ci porge un pezzo di pane col sale noi lo crediamo avvelenato... Anche se la mano trema di compassione, e se nell'occhio brillano lacrime di pietà e le labbra pronunciano parole di conforto: non possiamo crederci, anche noi siamo infetti; l'epidemia non ha risparmiato neppure noi » (pp. 58-59).

Anche in Peretz però rimane ancora inestirpabile la nostalgia per la pietà e lungo questo filo si ritorna al racconto di antichi, ma non ancora del tutto estinti, gesti capaci di manifestare la presenza esilica di Dio. Gesti antichi, di una pietà dissimulata, esiliata ma non sconfitta. Tale è per esempio il racconto più chassidico tra tutti quelli qui pubblicati che narra le gesta del Rabbi di Nemorov (ma altrove le si attribuisce a R. Mosche Löb di Sassow, cfr., M. Buber, *Racconti dei chassidim,* Garzanti, Milano, 1979, p. 408) che nel cuore della notte si traveste da boscaiolo, va in una casa sperduta e finge di vendere legna a una poverissima vedova, e mentre infila il combustibile nella stufa recita (nella versione di Buber) parte del lamento esilico di mezzanotte: « Tu avrai pietà di Sion e ricostruirai le mura di Gerusalemme ».

P. S.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Series theologica

1. G. L. ROSSI, *La perfettissima scienza dell'anima di Cristo*, 1980, pagine 141, lire 5.000.

   « ... L'analisi muove da spunti dottrinali del Magistero e della Tradizione, soffermandosi particolarmente sull'epistola 39 di S. Gregorio Magno, non trascurando apporti decisivi di S. Agostino, di S. Massimo il Confessore e del Damasceno. La soluzione del problema proposta dall'Autore è in piena consonanza con la posizione che S. Tommaso espone nella *Summa Theologica pars III, qq. 9-12* ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

I sedicesimi del Quadrivium

1. A. DALLEDONNE, *Riflessioni sul centesimo anniversario dell'enciclica "Aeterni Patris" di Leone XIII*, 1980, pagine 16, lire 500.

2. C. FABRO, *L'inaccettabilità del "Compromesso storico"*, 1980, pagine 20, lire 500.

3. L. BAGOLINI - E. GENNARO, *Violenza e Giustizia*, Genova, 1980, pagine 32, lire 1000.

4. NUOVO ANONIMO, *La seconda Lettera a Diogneto*, 1981, pagine 42, lire 1000.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Series philosophica

1. L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla "Aeterni Patris"*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

3. A. DALLEDONNE, *Implicazioni del Tomismo originario*, (in corso di stampa).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Series philosophica

2. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 8.000**
Estero	**L. 9.000**
Sostenitore	**L. 15.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten Internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 2.500